

Schriften

herausgegeben

vom

Institute zur Förderung der israelitischen Literatur

unter der Leitung

von

Dr. Ludwig Philippson in Bonn.
Dr. A. M. Goldschmidt in Leipzig.
Dr. L. Herzfeld in Braunschweig.

Zehntes Jahr: 1864 — 1865.

Fürst, Geschichte des Karäerthums. 900 — 1575 der gew. Zeitrechnung.



Leipzig,
Oskar Leiner.
1865.



Geschichte

des

Karäerthums.

Von 900 bis 1575 der gewöhnlichen Zeitrechnung.

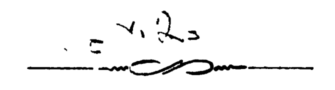
Eine kurze Darstellung

seiner Entwickelung, Lehre und Literatur,

mit den dazugehörigen Quellennachweisen

von

Prof. Dr. Julius Fürst.



Leipzig,

Oskar Leiner.

1865.

Sr. Excellenz

dem Königl. Sächs. Staats-Minister

Herrn Dr. von Falkenstein,

Minister des Kultus und öffentlichen Unterrichts,
Großkreuz 2c. 2c.

in ausgezeichnetster Hochachtung

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Mit Vertrauen auf nachsichtige Beurtheilung übergebe ich auch diesen zweiten Theil meiner „Geschichte des Karäerthums“ dem Publikum, welches den Forschungen der Kulturgeschichte einen empfänglichen Sinn entgegenbringt. Die wohlwollende Aufnahme der Leser ist der treibende Geist, welcher den Forscher in die dunkeln Schachte der verborgenen Vergangenheit begleitet, damit er in angestrengten Geistesarbeiten das Erz der geschichtlichen Entwickelung ans Licht hole. Mußte schon der erste nur 150 Jahre umfassende Theil dieser Geschichte (750 — 900) ein gewagter und kühner Versuch genannt werden, da er zum ersten Mal die zerstreuten, verworrenen, kaum enträthselbaren, in seltenen Handschriften erhaltenen Bemerkungen zu einem pragmatischen Geschichts-Gebilde aufgebauet hat, so ist dies bei dem hier gebotenen zweiten Theil, der einen Zeitraum von fast sieben Jahrhunderten darstellt (900 — 1575), umsomehr der Fall. Nicht nur daß das geschichtliche Bild der literarischen und religiösen Kultur der Karäer im Laufe der sieben Jahrhunderte aus musivisch und mühsam herbeigeschafften Steinen zusammenzusetzen war, mußte jeder einzelne Stein dieser Mosaik-Bilder, jede versprengte, kaum lesbare Notiz vorerst enträthselt werden, bevor sie zum Bilde verwendet werden konnte. Es kann natürlich nicht anders sein, als daß dieser erste Versuch einer Geschichte des Karäerthums unvollkommen und lückenhaft ausfiel, da zu der Verworrenheit und Räthselhaftigkeit der erhaltenen Notizen noch die Seltenheit und Unzugänglichkeit derselben hinzukam. Erst in der neueren Zeit ist es der Bemühung des Karäerhauptes Firko-

witsch gelungen, eine karäische Handschriften-Sammlung zusammenzubringen und durch seinen rabbanitischen Freund Pinsker sie für die Entwickelungs-Geschichte des Karäerthums nutzbar zu machen. Allein die Sammlung wie die Nutzbarmachung ist noch bei den primitivsten Anfängen und von einem Vorrath des geschichtlichen Materials, sowie von einem kritischen Verständniß desselben kann noch kaum die Rede sein. Pinsker ist in seinen Forschungen über das karäische Schriftthum, die besonders in archäologischer Beziehung von Werth waren, der Wissenschaft leider durch den Tod entrissen worden. Er ist am 29. October 1864 zu Odessa verstorben. Dieses Werk, in welchem er noch zu Öfterem als lebend aufgeführt ist, mag zugleich ein schlichtes Denkzeichen der Erinnerung an sein so verdienstliches Schaffen sein.

Der bejahrteste unter den jetzigen durch wissenschafftlichen Sinn hervorragenden Karäern ist der zweiundachtzigjährige Firkowitsch. Derselbe hat soeben in Kahira mehrere hundert Handschriften erworben, welche aus den ersten Zeiten der Karäergeschichte stammen, häufig Autographien sind und die er, wie seine erste Handschriften-Sammlung, ebenfalls der Kaiserlich-Russischen Bibliothek übermitteln wird, damit sie für die Karäergeschichte von berufenen Gelehrten benutzt werden. In jedem Falle ist weder die Kenntniß vom Umfange des Schriftthums noch eine historische Benutzung desselben zur Zeit vorhanden und ich hatte bei meiner Arbeit die ganze Mühewaltung eines ersten Versuches.

Die Geschichte des Karäerthums wird hier wohl zum ersten Mal als Bruchstück der Geschichte des Judenthums, als Beitrag zu seiner kulturgeschichtlichen Entwickelung angesehen, gewährt aber auch, als an sich berechtigt, für die religiöse und literarische Erkenntniß ein hohes Interesse. Die protestirenden Karäer haben als Epigonen der Sadukäer ebenso ihre Mission dem Judenthume gegenüber, wie die Juden den andern Religionen gegenüber. Als Männer der Schrift protestirten jene gegen den Wust rabbanitischer Satzungen, gegen den Talmud und die Tradition und nöthigten die „Männer der Ueberlieferung", die Philosophie in den Kreis der Theologie zu ziehen und die Uebermacht der Satzungen zu beschränken. Die Juden stehen seit fast zwei Jahrtausenden auf der Hochwart, um das Eindringen heidnischer Elemente in die Töchterreligionen zu wehren. Auch als bloße Sekte, als Protestanten des Judenthums, haben die Karäer etwas Lehrreiches. Ihre Geschichte zeigt

uns, wie eine religiöse Partei, wenn sie, von einer im Grunde richtigen Idee geleitet wird, die Wissenschaft und die Philosophie als Ferment zu Hilfe ruft, sich lange flüssig und fortschreitend erhält und wächst, hingegen, wenn sie sich mit dieser Idee isolirt und von der Wissenschaft und der Philosophie abschließt, verknöchert und in anderen religiösen Parteien untergeht. Die Karäer repräsentiren dieses Schauspiel. Durch solche Isolirung sind sie im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte verkommen, zum großen Theile im Islam und im Rabbinismus untergegangen und nur noch als Reste in Taurien und als jüdische Sekte in der Krim vorhanden, da die sporadischen kleinen Gemeinden in Bessarabien, Konstantinopel, Kahira, Jerusalem u. s. w. nicht in Betracht kommen können. Kaum kennt der eine oder andere Karäer die Geschichte und das Schriftthum seiner Altvordern; der Anblick dieser verkommenen Reste bietet ein trauriges Bild dar. Wie ganz anders erscheint das Bild, welches die alte Geschichte des Karäerthums uns vorhält! An den Ufern des Eufrat und Tigris um 750 d. g. Z. hervorgetreten, verbreitete sich das Karäerthum von dieser Geburtsstätte aus schnell theils über Persien, Irak, Afghanistan, Syrien, Palästina, Aegypten, Nordafrika bis Spanien, theils nach den kaukasischen Ländern Armenien, Daghestan, Grusien, Krim, Bessarabien und nach dem byzantinischen Reiche, weil es in Begeisterung für seine antirabbanitische Idee die Wissenschaft und die Philosophie zu Bundesgenossen gewählt hatte. Die karäischen Lehrer, welche die ersten Exegeten, Sprachkundigen, Religionsphilosophen und Jünger der externen Wissenschaften gewesen sind, würden den Rabbinismus ganz verschlungen haben, wenn letzterer sich nicht aufgerafft und selbst diese Studien in seinen Kreis gezogen hätte. Dadurch daß der Rabbinismus dies gethan, besiegte er das Karäerthum, welches, als es sich durch Isolirung und Abweisung der Bundesgenossen zu erhalten meinte, zu einer unbedeutenden jüdischen Sekte herabsank.

Bei meiner geschichtlichen Darstellung ist auf das Schriftthum der Karäer schon darum die meiste Sorgfalt verwendet worden, weil dafür noch das meiste Material vorhanden ist, während Notizen über das politische und sociale Leben noch erst durch Auffindung alter Handschriften und Denkmäler gesammelt werden müssen. Eine Schilderung der karäischen Epoche des Ver-

falles von 1570—1860, über die jetzigen Zustände der karäischen Gemeinden in Rußland, mußte ich mir einstweilen vorbehalten.

Ueber das Citiren von Pinsker's Likuthe Kadmonijjot und vom Leydener Kataloge sowie über die Transskription der arabischen Namen und Büchertitel erlaube ich mir Folgendes zu bemerken. Pinsker's Buch ist unter Lik. citirt, wo T. Text, A. Anhänge bedeuten, da das betreffende Buch eine doppelte Paginirung hat. Die Leydener Bibliothek war bis jetzt die reichste an karäischen Handschriften und ich citire diese Handschriften oder aus denselben nach dem Leydener Katalog von 1855. Bei der Transscription des Arabischen, das in den Handschriften nur mit hebr. Lettern vorkommt, habe ich mich der vulgären Schreibung und Aussprache bedient und die Nunation, welche dem arabisch schreibenden Hebräer unbekannt war und auch im Vulgär-Arabischen fehlte, absichtlich weggelassen.

So möge denn auch dies Buch mit Wohlwollen beurtheilt und aufgenommen werden! Der Verfasser sendet es mit dem Wunsche hinaus, daß es diejenigen zu weiteren Forschungen anrege, welche durch Fähigkeit und Quellen unterstützt, von der Bedeutung solcher Studien durchdrungen sind.

Leipzig, Februar 1865.

Fürst.

Geschichte des Karäerthums.

Eine kurze Darstellung

seiner Entwickelung, Lehre und Literatur.

Dritter Abschnitt.

Die Saadjanischen Zeiten des Kampfes.

Erstarkung des Rabbinismus um 900. Ausbreitung, Thätigkeit und Concentrirung der Karäer in der Lehre. Die 2 Hochschulen Sora und Anbar werden wieder Mittelpunkte der lit. rabbanit. Kultur. Traurriger Zustand beim Beginn der Epoche (Mystik). Lit. Zustände der Rabbaniten. Drei bessere Werke. Die Scheëltot des Acha aus Schabâcha. Das Buch der Halacha's v. Jehudaï (Pesukot oder Kezubot). Das Buch der großen Halacha's von Simon Kijâra in Bazra (c. 900) und Kritik desselben. Hâja ben Dawid und seine Schrift gegen die Karäer (897). Isaak Rappâcha. R. Chajja. Die Berührung mit den Karäern. Ibn Koreisch, Ben-Ascher, Ben-Naftali, das Masora-Buch Achlah we-Achlah. Jusuf Ibn Gorgon um 900. Abu Jakub Is'hak ben Suleimân el-Israëli. Dunasch b. Tamim. Jachja ben Sakarija el-Kâtib. Lit. Zustände der Karäer um 900. Das Auftreten Saadja's als ersten Gegners der Karäer. Seine Schriften in Fajjûm. Arabische Bibelübersetzung. Arabische Commentare. Sprachwissenschaftliche Arbeiten. Allgemeine antikaräische Schriften und Saadja's Kitâb el-ʿArajot. Kitâb el-ʿIbbûr. Kitâb el-Schtraʿ. Die 7 polemischen Schriften Saadja's gegen kar. Persönlichkeiten, verf. in Fajjûm. 1. Streitschrift geg. Nahawendi (900). 2. Streitschift gegen Anan (914). 3. Streitschrift gegen Samuel Ibn Sakawija (915). 4. Streitschrift gegen Châwi el-Balkhi (918). 5. Streitschrift gegen die Ananiten (919). 6. Streitschrift gegen Abu el-'Dra Ibn Sitha (922). 7. und letzte Streitschrift geg. Ben-Jerochim (926) in 19 Abschnitten. Geist der 7 Streitschriften und der andern Werke Saadja's. Principien der Saadjanischen Hermeneutik gegen das Karäerthum. Musterung der kar. Gegner Saadja's v. 910–942 u. v. 942—950: 1. Abu-ʿAli Hassan (Jefet) el-Lewi el-Bazri (ben Ali), dessen Streitschrift geg. Saadja (910) u. dessen Buch der Gebote. 2. ʿAli ben Hassan (920). 3. Hassan ben Maschich (930). Aus der Geschichte desselben. Seine 4 Schriften. 4. Abi el-Thajib el-Gibli

aus Kuhistân. Abu Sâlâb Tâbit in Persien. Abu Sahl Mazliach als kar. Schriftsteller. Abu Jakub Is'hak ben Sahlûl. Jeschua (Furkân) ben Dâwud Ibn Sa'adel el-Hiti. Drei berühmte kar. Persönlichkeiten und Schriftsteller. Abu Jusuf Jakub el-Mufak. Die Karäer dieser Zeit als Exegeten, Philosophen, Gesetzlehrer u. s. w. 1. Abu Jakûb Jusuf ben Ibrahim el-Bazir aus Raï. Mansûr Ibn Is'hak. Die zahlreichen Schriften el-Bazir's. Kitâb el-Muchtâwi. Kitâb el-Mansûri. Saadja ha-Nasi. Josef el-Bazir's Leben und Schriften. Charakteristik desselben. 2. Salmon ben Jerochim. Sein Leben und seine Wanderungen. Seine drei ältesten Schriften. Seine exegetischen, philosophischen und dogmatischen Schriften. 3. Sahl ben Mazliach el Imâm. Sein Leben und seine Schriften. Sahl als Propagandist des Karäerthums; sein oratorisches Talent. Die neue Phase nach dem Tode Saadja's (942). — Geringere Lehrer und Schriftsteller. Jakob ben Mose Tâmani Abu Jakûb ha-Some. Dâwud el-Karamasi. Menachem ben Michaël ben Josef. Der Rabbanite Ibn el-'Akûli. Die schriftstellerischen Arbeiten und die Thätigkeiten derselben. Der Religionsphilosoph Menachem Ghizni, sein Leben und seine Arbeiten. Die Karäer-Gemeinden in Alexandrien und Kahira. Dawid ha-Babli ben Merwân el-Mukammes. Ausführliches über sein Leben. Seine schriftstellerische Thätigkeit.

900—950.

1. Im ersten Viertel des zehnten Jahrhunderts erstarkte der Rabbinismus in einer hervorragenden Persönlichkeit so sehr, daß der Kampf gegen die Propaganda der karäischen Spaltung aufgenommen werden konnte, wie am Schlusse des vorigen Abschnittes angedeutet wurde. Seit anderthalb Jahrhunderten (750—900) drohete das Karäerthum, den im einseitigen Talmudismus versunkenen Rabbinismus zu verschlingen. Die jugendliche Kühnheit und Rührigkeit der Karäer, ihre bessere Kenntniß der hebräischen Sprache, ihre vernunftgemäßere Schriftauslegung, ihre philosophische Erforschung des Judenthums, namentlich ihr Studium aller damals unter den Arabern bekannten Wissenschaften verschafften ihnen in allen Gemeinden der Diaspora Ansehen und Uebergewicht. In dem kurzen Zeitraume von anderthalb Jahrhunderten waren bereits karäische Gemeinden in den beiden Irak, in Arabien, Chorasan, Herat, Tabaristan, Farsistan, Nischabur, Ahwaz, Raï, Syrien, Palästina, Aegypten, Nordafrika, Armenien und Kaukasien. Die begeisterten Sendboten der Karäer zogen in die fernsten jüdischen Ge-

meinden, um für die neue Reform zu gewinnen; ihre Prediger wußten die Massen für das Karäerthum zu fanatisiren, und um das Volk anzulocken schrieben sie nicht wie die Rabbaniten in neuhebräischer, talmudischer oder aramäischer Sprache, sondern in dem Idiom des Volks im Reiche des Islam, in arabischer Sprache. Die Bannstrahlen, welche die Synagoge gegen die Karäer geschleudert hat, die Strafen an Geld und Leib, welche durch die Rabbaniten mit oder ohne Beihilfe der islamitischen Macht gegen dieselben verhängt wurden, haben die karäischen Genossenschaften noch mehr gekräftigt und geeinigt, wie meistens die Verfolgungen ein solches Ergebniß darbieten. Mit dem Jahre 900 trat aber ein Wendepunkt in der karäischen Entwickelung ein. Die schranken- und maaßlose Zerklüftung im Karäerthum, durch die Bildung mannigfacher Systeme, Schulen und Sekten veranlaßt, mußte mit Entstehung kenntnißreicher rabbanitischer Gegner einer Concentration Platz machen und eine neue Epoche in der Geschichte des Karäerthums erstehen lassen. Der polemische Schriftenwechsel zwischen Rabbaniten und Karäern, welcher von nun ab an die Stelle der rohen Streitigkeiten trat, mußte nothwendig das Karäerthum veranlassen, manche Ausschreitungen seiner Anhänger, wie die Chàwi el-Balkhi's, Abu el-Dawendi's, Abu Suweid's und Anderer, zu verleugnen, um dem Rabbinismus gegenüber nur das festzuhalten, was seiner Ansicht nach zu vertheidigen war. In gleicher Weise wurde der Rabbinismus genöthigt, dem Karäerthum gegenüber die buchstäbliche Auffassung der talmudischen Agada's, das stark verbreitete Schriftthum der jüdischen Mystik und die naiven kindlichen Ansichten über Gott, Engel und Wunder abzuweisen. Um jedoch diese mit 900 beginnende neue Epoche richtig zu würdigen, ist es nöthig, eine Ueberschau der religiösen und literarischen Kultur der Juden um diese Zeit zu geben; dann erst wird man den 3. Abschnitt in der geschichtlichen Entwickelung des Karäerthums begreifen. Diese Ueberschau hat sich nothwendig theils auf die religiöse und literarische Kultur der Rabbaniten zu erstrecken, insofern die Hochschulen zu Sora und Anbar die Ausgangspunkte bildeten, theils auf die religiöse und literarische Kultur der karäischen Genossenschaften.

2. Die religiösen und literarischen Mittelpunkte des rabbanitischen Judenthums waren die Hochschulen zu Sora und Anbar (Pum=Badita), deren Rektoren (Gaonen) durch ihre Gutachten und Entscheidungen das gesetzlich religiöse Leben und Handeln für die entferntesten Gemeinden der Diaspora normirten. Diese zwei Hochschulen, gegen welche Ben Jerochim und seine Nachfolger so sehr erbittert waren, daß sie dieselben mit den zwei Weibern in der Vision des Secharja (5, 9—11) verglichen, welche das Sündenmaaß nach Babel getragen und dort einen dauernden Wohnsitz genommen, waren auch Mittelpunkte der literarischen Kultur. Aber gerade um 900 und im ersten Viertel des zehnten waren beide Hochschulen im Verfall. Die Rektoren der Anbar'schen Hochschule (Hâja ben Dawid 890—897, Kimoj 897—906, Jehudaï ben Samuel 906—917, Kohen Zedek II. 917—936) waren nicht einmal talmudische Autoritäten; ohne Ansehen bei der Diaspora haben sie den Eifer für das Talmudstudium nicht zu erhalten vermocht und dadurch dem Einflusse des Karäerthums Vorschub geleistet. In noch größerem Verfalle befand sich die Hochschule von Sora. Ihre Gaonen von 896—928 (Hâja ben Nachschon 896—906, Hillaï 906—914, Jakob ben Natronaï 914—926, Jom=Thob Kahana 926—928) verdunkelten den alten Glanz der Hochschule so sehr, daß man zum ersten Male sogar nach dem Auslande sein Augenmerk richten mußte, um eine geeignete Persönlichkeit für das Gaonat (Saadja) zu finden. Bei solchen versunkenen Zuständen an den Hochschulen, welche sonst würdige Mittelpunkte der geistigen jüdischen Kultur gewesen waren, konnte natürlich ein gesundes literarisches Leben sich nicht entwickeln. Die ganze Schriftstellerei hatte sich auf Erklärungen dunkler Stellen im Talmud nach Ordnung der Traktate (Nachschon), auf Abhandlungen über rituelle Gegenstände und selten auf Erklärung dunkler Wörter im Talmud in geschichtlicher und antiquarischer Hinsicht nach alphabetischer Ordnung (Zemach I.) erstreckt. Auf den Talmud bezog sich auch die scheinbar andern Gebieten zugewandte literarische Thätigkeit, wie die Chronologie der talmudischen und hebräischen Epoche (Seder Tannaïm we-Amoraïm), die Anlegung einer Gebetordnung (Kohen Zedek I.), oder Zusammenstellung aller talmudischen Satzun=

gen und aller Bräuche der Hochschulen in Bezug auf Gottesdienst und Gebet nebst normirter Fassung der Andachten und religiösen Dichtungen (Amram), sowie die Bearbeitung einer talmudischen Methodologie. Selbst die Kalenderkunde, obgleich mit dem Ritus eng zusammenhängend, fand nur höchst unvollkommene und ärmliche Bearbeitung (Nachschon). Wenn sich die officiellen Vertreter des Judenthums wirklich schriftstellerisch betheiligten, was übrigens in der erwähnten Zeit fast gar nicht oder selten vorkam, so geschah es lediglich im Dienste des Talmudismus und der orthodoxen Observanz. Die zahlreichen gutachtlichen Bescheide, welche die Gaonen der zwei Hochschulen auf Anfragen entfernter Gemeinden aussandten, ihre decisiven Gutachten an die Gemeinden Spaniens (Lucena) und Frankreichs (Nathronaï I., Amram), Nordafrika's (Keirawân) und Aegyptens, bewegten sich im beschränkten Kreise des Talmudismus, ohne auch nur eine Ahnung von einem wissenschaftlichen Bewußtsein zu verrathen. Wohl liegt eine große indirekte Bedeutung in der Gutachten-Literatur der Gaonen, wohl birgt sie manche Aufklärung in sich für die jüdische Kulturgeschichte der ersten vier Jahrhunderte nach Abschluß des Talmuds, aber für eine freie literarische Kultur bietet sie nichts dar. Wohl pflegten und hegten die Hochschulen, im Gegensatz zur damaligen Kirche, eine hohe Sittlichkeit und Ehrlichkeit, wahre Frömmigkeit und Einfalt, jedoch der Glanz des wissenschaftlichen Lebens und Strebens fehlte und es wurde dem Karäerthume leicht, die Gebrechen des rabbanitischen Judenthums bloßzulegen. Den neuen Forschungen der Karäer hatten sich die Würdenträger der talmudischen Gelehrsamkeit verschlossen und diese Erstarrung nährte den Aberglauben und die geistige Finsterniß.

3. Neben dem Verfalle eines lebendigen Talmudstudiums um 900 hatte noch der Aberglaube und die Mystik in den Hochschulen Platz gewonnen und das auf diesem Gebiete wuchernde Schriftthum, von den Trägern des Judenthums adoptirt, mußte bei den Karäern Gegenstand des Spottes werden. Der Glaube an die Existenz der Dämonen, der bösen Geister (Sar-Schalom), an die wunderbare Macht, sich unsichtbar zu machen, an die Möglichkeit, die fernsten Räume zu überspringen (Nathronaï), an Geisterbe-

schwörungen und an Wunderkraft der Amulette war an den Hochschulen heimisch [1] und verbreitete sich von da in die Gemeinden Palästina's, Afrika's und des Abendlandes. Seit fast zwei Jahrhunderten vor unserer Periode schlichen sich mystische Schriften ein, die fälschlich alten berühmten Namen zugeschrieben wurden und so den geistesarmen Lehrern in der kritiklosen Zeit Ehrfurcht einflößten. Das Buch Otijjot (über die Geheimnisse der hebräischen Buchstaben) des Rabbi Akiba, die großen und kleinen Hallen (Hechalot) des Rabbi Jischmaël, die ungeheuerlichen Messungen Gottes in dem Buche Schi'ûr Komah, das Buch Chanoch (Enoch) und das der Jubiläen, die drei Werke Jaschar, Charba de-Mosche, Rasa Rabba u. A., deren der Gaon Hâja gedenkt [2], haben nicht wenig zur Verfinsterung der Geister beigetragen und der Verspottung von Seiten der Karäer Nahrung gegeben. Einen Stützpunkt hatte die umfängliche mystische Literatur, ganz abgesehen von ihrem häufig nichtjüdischem Ursprunge, in den ungeheuerlichen und seltsamen talmudischen Agada's, welche bis 900 in ihrer Buchstäblichkeit gefaßt wurden. Durch die Agada erhielten die lästerlich sinnlose Auffassung Gottes, sowie die Vorstellung von Himmelfahrten, die Engellehre, das ganze mystische Schriftthum und die theoretische und praktische Geheimlehre eine bedeutende Förderung, da man sich um diese Zeit nicht dazu erheben konnte, die talmudischen Wunder-Agada's ganz abzuweisen oder symbolisch und rationalistisch zu deuten. Es war daher kein Wunder, daß die Karäer, wie Ben Jerochim, Sahl, Jefet u. A., die talmudischen Agada's zum Gegenstande ihrer Angriffe wählten und dadurch gegen den damaligen Rabbinismus kämpften.

4. Unter den unfruchtbaren und unwissenschaftlichen literarischen Arbeiten der Rabbaniten bis 900 verdienen aber drei Werke, welche wenigstens den Ansatz zu einer bessern schriftstellerischen Thätigkeit abgaben, einer besondern Erwähnung. Das erste dieser Werke ist das von Acha aus Schabâcha [3], dem Schüler des Samuel Resch-Kalla [4], in Palästina unter dem Namen Scheëltot, das heißt Halachische Lehrsätze, um 755 geschrieben [5]. Die Scheëltot bestehen aus 175 Vorträgen über den Pentateuch nach den 175 Sidra's der Palästinenser vertheilt;

dazu kommen 16 Festvorträge (Scheëlta's), so daß die Gesammtsumme von 191 Nummern sich so vertheilt, daß auf Genesis 35, auf Exodus 41, auf Leviticus 60, auf Numeri 27 und auf Deuteronomium 25 kommen. Jede Nummer dieser Scheëltot besteht. Aus einem halachischen Lehrsatz (Scheëlta), der zwar aus dem Talmud geschöpft, jedoch selbstständig formulirt ist und in selbst gewählter Sprache kurz und bündig vorgetragen wird. Diesen Lehrsätzen, die gleichsam eine Art Mischna's bildeten, folgen talmudische Ausführungen, welche die Lehrsätze theils erläutern, theils mit den eigenen Worten des Talmuds discussiv fortführen. 2. Aus einem Gutachten, d. h. aus Anfrage und Beantwortung, beide in eigenthümlicher und in abweichender Sprache formulirt. 3. Aus einem wirklichen Vortrage von Halacha und Agada, wörtlich aus Talmud und Midrasch genommen und durch eulogische Formeln eingeleitet. 4. Aus einer Derascha, die eine halachische Talmudstelle zur Aufschrift nimmt und dann nach der Weise des Midrasch zur Agada übergeht. Das Werk, welches wahrscheinlich aus wirklichen Vorträgen hervorgegangen ist, gehört zwar seinem Ziele nach zu den halachischen und agadischen Kompendien, aber der halachische und agadische Stoff ist in freier Weise ausgewählt und folgt weder dem Talmud noch dem Midrasch schrittweise.

5. Das zweite erwähnenswerthe Werk ist das Buch der Halacha's (Sefer ha-Halachot) von dem soranischen Gaon Jehudaï ben Nachman, der von 759—762 als Rektor der Hochschule zu Sora fungirte. Dieses Buch der Halachot, welches wegen seiner Bestimmung für die praktische Entscheidung auch Halachot Pesukot oder Kezubot genannt wurde [7], ist ein Kompendium des Nöthigsten und Brauchbarsten aus den halachischen Bestimmungen des Talmud und der kleinen nachträglichen Traktate, nach dem Stoffe geordnet [8]. Es wurde nicht nur bis in's 13. Jahrhundert hinein von einem andern ausführlicheren Kompendium, welches viel später erschienen war, genau unterschieden [9], sondern muß auch noch lange als besonderes Werk vorgelegen haben, mit oder ohne Bezeichnung des Autors [10]. In jedem Falle war die Idee zu einem solchen Werke, wie bei dem Verfasser der Scheëltot, schon aus der früheren Saboräer-Periode bekannt, da wohl schon damals der-

artige Kompendien angelegt worden sind. Denn die Umfänglichkeit der mündlichen Lehre und die weitschichtige Ausbildung derselben drängte zur Ausarbeitung solcher Kompendien für den praktischen Gebrauch, so daß man mehrere dieser Art zählte [11].

6. Das dritte bedeutsamere Werk innerhalb des rabbanitischen Judenthums ist das Buch der großen d. h. umfänglichen Halacha's (Sefer ha-Halachat gedolot), von einem nicht zum Gaon ordinirten Simon Kijâra oder Kihâra [12] aus Bazra in Babylonien [13] um 900 verfaßt. Dieses nur aus 76 Abschnitten bestehende fast 150 Jahre nach Jehudaï verfaßte Kompendium giebt ebenfalls das Brauchbarste aus der talmudischen Literatur, aus den Gutachten der Geonim und aus dem Verf. persönlich bekannt gewordenen Bescheiden. Nur vermochte dieser es ebenfalls nicht, seinen Stoff zu durchdringen und durchzuarbeiten. Seinem Werke fehlt die Abrundung und die Durchsichtigkeit; er scheint dem Talmud von Traktat zu Traktat und innerhalb eines Traktats von Kapitel zu Kapitel zu folgen. Simon führt in diesem großen Kompendium die ganze Reihe der Gaonen in ihren Bescheiden bis 890 an. Er gedenkt des Jehudaï, des Gaons zu Sora (759—762), citirt seine Decisionen unter dem Titel Scheëlta und berichtet über eine Controverse zwischen ihm und dem Kollegium. Dasselbe gilt von Jehudaï's Nachfolger, von dem soranischen Gaon Achumaï (762—770), von dem Gaon Chaninaï (770—775), dem Schüler Jehudaï's, von dem soranischen Gaon Mose ha-Lewi (775—778), vom Gaon Jsaak (819—821), von dem soranischen Gaon Mose (827—837) in Bezug auf eine Entscheidung desselben nach einer öffentlichen Berathung im Kollegium, von dem soranischen Gaon Kohen Zedek (839—849), von Palthuï in Anbar (842—858), Nathronai in Sora (859—867) und Zemach (872—890). Man sieht klar und bestimmt daraus, daß der Verfasser der großen Halacha's, der Bazrenser Simon Kijâra oder Kihâra, die Bescheide seiner Vorgänger seit Jehudaï für seine Arbeit benutzt und daß er sie wahrscheinlich um 890—91 geschrieben hat [14]. Der beschränkte Kreis der Hochschulen, in welchem Simon Kijârâ, wenn auch nicht als Gaon, gelebt, der Umstand daß der tiefere Sinn und die große Bedeutung des Karäerthums ohne Hinzutre-

ten anderer Wissensfächer von dem einseitigen Rabbinismus gar nicht verstanden wurde, läßt es natürlich erscheinen, daß auch Simon von dem ganzen Widerstreit gegen die Karäer nur die Setzung der Tradition über die Schrift urgirte. „Die Aussprüche der überliefernden Schriftgelehrten", sagt Simon, „sind gewichtiger als die Worte der Schrift; denn von den Aussprüchen der Soferim heißt es: Du sollst folgen der Lehre, so sie dich lehren, und selbst wenn sie dir sagen, daß rechts links ist und links rechts, so hast du ihnen zu gehorchen". Zu dieser überspannten Ansicht von der Tradition, wie sie durch den karäischen Gegensatz herbeigeführt war, kommt noch die Aufzählung der 613 Vorschriften, welche gegen die „Bücher der Gebote" bei den Karäern gerichtet waren.

7. Neben den drei Rabbaniten, welche für die literarische Kultur der Karäer eine Bedeutung haben, ist noch der Gaon Hâja ben Dawid, von 890—897 Schulhaupt zu Anbar, besonders wegen seiner Schrift gegen die Karäer in Bezug auf den Kalender, hier vor Allem zu nennen, da sämmtliche karäischen Schriftsteller seit Sahl (943) auf Hâja's Schrift sich berufen. Hâja ben Dawid, der vor 890 als Richter und Rabbiner zu Bagdad fungirte, gehörte zwar nicht zu denjenigen Gaonen der Irak'schen Hochschulen, welche eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit entwickelt haben, aber er muß immerhin als Gelehrter bedeutend gewesen sein, da er der erste war, welcher aus Bagdad zum Gaon-Amte berufen wurde. Dazu kommt noch, daß in Bagdad, der Residenz des Khalifats, der Sitz der damaligen arabischen Kultur und Gelehrsamkeit war und daß daselbst eine ansehnliche karäische Genossenschaft wohnte, welche die Häupter der jüdisch-rabbanitischen Gemeinden zur Polemik herausforderte. Hâja mochte wohl neben seinen gesetzlichen Gutachten und neben seinem Halacha-Compendium auch eine Schrift gegen die Karäer verfaßt haben. Wirklich berichten uns die karäischen Gelehrten von Sahl und Jefet ab über eine hebräisch verfaßte polemische Schrift Hâja's gegen die Karäer und führen ein Bruchstück aus derselben an, welches die Einführung des jüdischen Kalenders nach der Berechnung in eigenthümlicher Weise erzählt. Im arabischen Commentar Jefet's zu Leviticus (962) [15] heißt es bei Besprechung des Pesach, mit Unterbrechung der arabischen Diction

durch das hebräische Fragment: „Es berichten bereits Einige der Gelehrten, was das Schulhaupt Rabbi Hâja[16] in Bezug darauf, die Richtigkeit unserer Aussage bezeugend, gesagt hat. Hâja sagte nämlich, daß in Bestimmung der Feste früher Spaltungen vorgekommen wären, weil in den Tagen der alten Lehrer die Monatsanfänge nach Sichtbarwerdung des Mondes bestimmt worden sind. Die Bewohner der Bergeshöhen sahen den Mond am ersten Tage seiner Geburt und richteten danach ihre Feste ein, während die Bewohner der Ebenen den Mond erst am zweiten Tage seiner Geburt bemerken konnten und folglich die Feste um einen Tag später bestimmten. In den jüdischen Gemeinden war man über diese Ungleichheit betrübt. Als dies R. Isaak Nappâcha sah, bemühete er sich, diesen Uebelstand nach seiner Einsicht zu entfernen, damit ganz Israel gleichzeitig seine Feste feiere. Er suchte aus der Schrift die Rechtfertigung, daß es Gott angenehmer sein müsse, wenn Israel einhellig seine Feste begehe, als wenn es starr am alten System festhalte. Diese Rechtfertigung fand er in der von Chiskija veranstalteten Pesach-Feier im Monat Ijjar (2 Chr. c. 30), weil zu der von der Schrift bestimmten Zeit die gemeinschaftliche Feier und gehörige Weihe der Priester nicht zu erzielen war. Gott erleuchtete den Isaak Nappâcha und er führte im Namen Gottes die Kalender-Berechnung ein; da er dies im Geiste Israels gethan, so war auch ganz Israel gern bereit, sie von ihm anzunehmen. Seitdem beharrt Israel dabei in allen Ländern der Diaspora; es behält diesen Kalender bis zur Zeit des Messias, der uns das Richtige lehren wird.“ [17] Die wörtliche Anführung dieses Bruchstücks in hebräischer Sprache, während der Jefet'sche Commentar arabisch ist, läßt den Gedanken gar nicht aufkommen, daß hier eine Fälschung vorliegen soll, zumal auch vor und nach Jefet auf diese Einführung des jüdischen Kalenders durch Isaak Nappâcha und auf Hâja's Schrift Bezug genommen wird. Schon Sahl ben Mazliach sagt in seinem Mahnschreiben (943), daß zwar die Rabbaniten in Jerusalem und Karmil Doppel-Festtage feiern, den einen Tag nach dem alten, den andern nach dem neuen Systeme, daß es jedoch daselbst auch Rabbaniten gebe, welche Gott erleuchtet hat und welche das Feiern der Feste nach der

eingeführten Kalender-Berechnung, die nur zur Einhelligmachung Israels organisirt wurde, ganz aufgegeben haben und zur Bestimmung der Schrift zurückgekehrt sind [18]. Lewi ben Jefet sagt in seinem Buche der Gebote (1007) [19]: „Wisse daß die ersten Lehrer und Schriftausleger (der Karäer) so Manches aus Mischna und Talmud zusammengetragen und auch in Erwähnung gebracht haben, was Hâja von der Veranlassung zur Entstehung des jüdischen Kalenders erwähnt hat" [20]. Abu el-Farâg Furkân Ibn Asad, hebräisch Jeschu'a ben Jehuda, führt in seinem Pentateuch-Commentar (c. 1100) ebenfalls die oben von Jefet citirte große Stelle aus Hâja's Buch gegen die Karäer an, jedoch mit mannigfachen Kürzungen und Veränderungen. Dieses Citat aus Ibn Asad's Commentar findet sich bei Jehuda Meïr Torisi Verfasser von Scholien zu Samuel Maghrebi's Kitâb el-Murschid oder Kitâb el-Mizwot und ist von Pinsker vollständig mitgetheilt worden [21]. Thobijja ben Mose, der Schüler Jeschu'a's, spricht in seinem Buche Jehi Meorot (nach 1130) ebenfalls von dieser gegenkaräischen Schrift des Schulhauptes Hâja [22]. Er bringt im ersten Abschnitte Beweise aus dem Talmud bei, daß erst nachdem die Alten ihre Monatsanfänge und Feste nach Sichtbarwerdung des Mondes bestimmt hatten, die Spätern eine Kalender-Berechnung eingeführt haben. Um Letzteres zu beweisen, fügt er hinzu: „Rabbi Hâja, das Schulhaupt, sagt in dem Buche, das eine Streitschrift gegen die Karäer zur Festigung des jüdischen Kalenders ('Ibbûr) ist, daß R. Isaak (ben) Nappâcha diesen Kalender eingerichtet habe, jedoch nicht aus Neuerungssucht, sondern um das jüdische Volk auf einem Wege zusammenzuhalten. Sie gestehen also damit, daß der jüdische Kalender aus jüngerer Zeit herstamme" [23]. Auch im zweiten Abschnitte dieses Werkes gedenkt er, an Ex. 12, 1 anknüpfend und den Kalender behandelnd, ebenfalls der Geschichte von Isaak Nappâcha, wie er schon im ersten Abschnitte darauf hingewiesen [24]. Jehuda Hadassi weiß in seinem Eschkol ha-Kofer (1145), wie seine karäischen Vorgänger, von Hâja's Buch gegen das Karäerthum und von der Einführung des jüdischen Kalenders durch Isaak Nappâcha [25], hinzuzufügen, daß ein gewisser Rabbanite Rabbi Chajja [26] dem

durch das hebräische Fragment: „Es berichten bereits Einige der Gelehrten, was das Schulhaupt Rabbi Hâja[16] in Bezug darauf, die Richtigkeit unserer Aussage bezeugend, gesagt hat. Hâja sagte nämlich, daß in Bestimmung der Feste früher Spaltungen vorgekommen wären, weil in den Tagen der alten Lehrer die Monatsanfänge nach Sichtbarwerdung des Mondes bestimmt worden sind. Die Bewohner der Bergeshöhen sahen den Mond am ersten Tage seiner Geburt und richteten danach ihre Feste ein, während die Bewohner der Ebenen den Mond erst am zweiten Tage seiner Geburt bemerken konnten und folglich die Feste um einen Tag später bestimmten. In den jüdischen Gemeinden war man über diese Ungleichheit betrübt. Als dies R. Isaak Nappâcha sah, bemühete er sich, diesen Uebelstand nach seiner Einsicht zu entfernen, damit ganz Israel gleichzeitig seine Feste feiere. Er suchte aus der Schrift die Rechtfertigung, daß es Gott angenehmer sein müsse, wenn Israel einhellig seine Feste begehe, als wenn es starr am alten System festhalte. Diese Rechtfertigung fand er in der von Chiskija veranstalteten Pesach-Feier im Monat Ijjar (2 Chr. c. 30), weil zu der von der Schrift bestimmten Zeit die gemeinschaftliche Feier und gehörige Weihe der Priester nicht zu erzielen war. Gott erleuchtete den Isaak Nappâcha und er führte im Namen Gottes die Kalender-Berechnung ein; da er dies im Geiste Israels gethan, so war auch ganz Israel gern bereit, sie von ihm anzunehmen. Seitdem beharrt Israel dabei in allen Ländern der Diaspora; es behält diesen Kalender bis zur Zeit des Messias, der uns das Richtige lehren wird.“ [17] Die wörtliche Anführung dieses Bruchstücks in hebräischer Sprache, während der Jefet'sche Commentar arabisch ist, läßt den Gedanken gar nicht aufkommen, daß hier eine Fälschung vorliegen soll, zumal auch vor und nach Jefet auf diese Einführung des jüdischen Kalenders durch Isaak Nappâcha und auf Hâja's Schrift Bezug genommen wird. Schon Sahl ben Mazliach sagt in seinem Mahnschreiben (943), daß zwar die Rabbaniten in Jerusalem und Karmil Doppel-Festtage feiern, den einen Tag nach dem alten, den andern nach dem neuen Systeme, daß es jedoch daselbst auch Rabbaniten gebe, welche Gott erleuchtet hat und welche das Feiern der Feste nach der

eingeführten Kalender-Berechnung, die nur zur Einhelligmachung Israels organisirt wurde, ganz aufgegeben haben und zur Bestimmung der Schrift zurückgekehrt sind [18]. Lewi ben Jefet sagt in seinem Buche der Gebote (1007) [19]: „Wisse daß die ersten Lehrer und Schriftausleger (der Karäer) so Manches aus Mischna und Talmud zusammengetragen und auch in Erwähnung gebracht haben, was Hâja von der Veranlassung zur Entstehung des jüdischen Kalenders erwähnt hat" [20]. Abu el-Farâǵ Furkân Ibn Asad, hebräisch Jeschu'a ben Jehuda, führt in seinem Pentateuch-Commentar (c. 1100) ebenfalls die oben von Jefet citirte große Stelle aus Hâja's Buch gegen die Karäer an, jedoch mit mannigfachen Kürzungen und Veränderungen. Dieses Citat aus Ibn Asad's Commentar findet sich bei Jehuda Meïr Torisi Verfasser von Scholien zu Samuel Maghrebi's Kitâb el-Murschid oder Kitâb el-Mizwot und ist von Pinsker vollständig mitgetheilt worden [21]. Thobijja ben Mose, der Schüler Jeschu'a's, spricht in seinem Buche Jehi Meorot (nach 1130) ebenfalls von dieser gegenkaräischen Schrift des Schulhauptes Hâja [22]. Er bringt im ersten Abschnitte Beweise aus dem Talmud bei, daß erst nachdem die Alten ihre Monatsanfänge und Feste nach Sichtbarwerdung des Mondes bestimmt hatten, die Spätern eine Kalender-Berechnung eingeführt haben. Um Letzteres zu beweisen, fügt er hinzu: „Rabbi Hâja, das Schulhaupt, sagt in dem Buche, das eine Streitschrift gegen die Karäer zur Festigung des jüdischen Kalenders ('Ibbûr) ist, daß R. Isaak (ben) Nappâcha diesen Kalender eingerichtet habe, jedoch nicht aus Neuerungssucht, sondern um das jüdische Volk auf einem Wege zusammenzuhalten. Sie gestehen also damit, daß der jüdische Kalender aus jüngerer Zeit herstamme" [23]. Auch im zweiten Abschnitte dieses Werkes gedenkt er, an Ex. 12, 1 anknüpfend und den Kalender behandelnd, ebenfalls der Geschichte von Isaak Nappâcha, wie er schon im ersten Abschnitte darauf hingewiesen [24]. Jehuda Hadassi weiß in seinem Eschkol ha-Kofer (1145), wie seine karäischen Vorgänger, von Hâja's Buch gegen das Karäerthum und von der Einführung des jüdischen Kalenders durch Isaak Nappâcha [25], hinzufügen, daß ein gewisser Rabbanite Rabbi Chajja [26] dem

Nappâcha beigestanden habe[27]. Der Arzt Samuel ben Mose el-Maghrebi (c. 1400) sagt in seinem in hebräischer Uebersetzung erhaltenen Werke über die Kalenderkunde[28] in Bezug darauf: „Und was den Kalender anlangt, so hat ihn ein Mann, der Isaak Nappâcha geheißen, nach Art der Astronomen eingeführt und eingerichtet“.[29]. Dieses wiederholt er auch in seinem el-Murschid (Buche der Gebote), wo er (1434) den rabbanitischen Kalender, nach dem Buche Hâja's, dem Nappâcha zuschreibt[30]. Endlich kommt noch Jehuda Meïr Torisi gegen Ende des 15. Jahrhunderts, welcher arabische Scholien zu Samuel Maghrebi's el-Murschid geschrieben und welcher nach Anführung des Fragmentes der Hâja'schen Schrift durch Jeschu'a ben Jehuda[31] noch hinzufügt, daß die Karäer vielfache Antworten auf die Schrift Hâja's gegeben haben und daß Nappâcha nicht der eigentliche Begründer, sondern der Verbreiter gewesen ist[32]. Der übereinstimmende Bericht der karäischen Schriftsteller von Sahl (943) bis auf Torisi (1460), und vielleicht noch weiter hinab, über Hâja's gegenkaräische Schrift, die wörtliche Mittheilung daraus in hebräischer Sprache und die Unterbrechung der arabischen Diction lassen nicht im Entferntesten den Verdacht aufkommen, daß der Bericht gefälscht sei. Das Schweigen der rabbanitischen Autoritäten kann Nichts beweisen, da das Schriftthum jener Literaturperiode, namentlich das in Asien und Afrika, zum großen Theile untergegangen und das Erhaltene unzulänglich durchforscht ist. Wegen der Zeit der ersten Erwähnung dieses Hâja'schen Werkes ist man genöthigt, wie schon Pinsker sehr richtig bemerkt hat, nicht an den bekannten Gaon Hâja ben Scherira sondern an Hâja ben Dawid zu denken, der Gaon zu Anbar (Pum-Badita) war und in Bagdad, wo er Richter und Rabbiner war, diese gegenkaräische Schrift verfaßt haben konnte. Schwieriger ist die in diesem Werke erwähnte Geschichte von Isaak Nappâcha zu verstehen, wie auch die von einem Rabbi Chajja, der Nappâcha unterstützt haben soll, da wir in den zahlreichen Schriften über den Kalender keine Hinweisung auf Nappâcha und Chajja finden. Die geschichtliche Stellung dieser Rabbaniten nachzuweisen, sieht sich der Literaturhistoriker außer Stande.

8. Wichtiger für das Verständniß der Zeit um 900, für die richtige Auffassung der Saadjanischen Periode von 900 bis 950, in welcher das Karäerthum wie das rabbanitische Judenthum neue Bahnen betraten, jenes durch Selbstbeschränkung seiner maaßlosen Ausschreitung, dieses durch Aufnahme der Wissenschaft und der außertheologischen Studien und deren Nutzbarmachung für das Judenthum, sind die gerade um die genannte Zeit hervorgetretenen Geistesarbeiten von Rabbaniten außerhalb der Hochschulen. Denn die Gaonen und Jünger der Hochschule, wie Acha aus Schabâcha und Simon Kijâra in Bazra, waren in den talmudischen Kreis gebannt und konnten über die Concentrirung der Halacha-Massen in gutachtlichen Bescheiden oder Kompendien nicht hinauskommen. Was Saadja auf diesem Gebiete geleistet, war eben nur ein Ergebniß der Hochschulen, durch einen ausgezeichneten Lehrer zu Fajjum vermittelt [33]. Um 900 hatte Ibn Koreisch aus Tâhurt im Marokkanischen schon ein hebräisches Wörterbuch in alfabetischer Ordnung mit eigenthümlicher Gruppirung und mit Vergleichung des Aramäischen, Arabischen und sogar des Berberischen, ferner ein Sendschreiben an die Judengemeinde zu Fâs über das Studium des Targum, der Mischna und des Talmud vom sprachlichen Standpunkte, eine hebräische Grammatik, eine Homonymik der hebräischen Sprache und nach der Weise der Karäer ein Sefer Mizwot, ohne Beachtung der talmudischen Ueberlieferung, geschrieben [34]. Mag man das Karäerthum des Ibn Koreisch wegleugnen und die antirabbinischen Stellen in seinem Gebotenbuche als eingeschoben ansehen, so ist doch soviel sicher, daß er dem rigorosen Judenthume der Hochschulen fremd war und daß er Mischna, Talmud und das Halacha-Kompendium nur vom sprachlichen Standpunkte aus betrachtet hat [35]. In gleicher Weise wirkten als Masoreten, Bibelschreiber und Grammatiker um diese Zeit Ben-Ascher in Tiberias, welcher einen mustergiltigen Bibeltext geschrieben, ein Masora-Buch verfaßt und eine Abhandlung über die hebräischen Accente, Grammatisches über Vokale und Konsonanten, sowie eine Zusammenstellung von 60 hebräischen Wörterpaaren veröffentlicht hat, und Ben Naftali in Babylonien (Bagdad), welcher masoretische Varianten zu der Schrift verfaßt hat [36].

In Fajjum lehrte der jüdische Philosoph Abu Katir um diese Zeit die philosophischen Wissenschaften und Saadja war sein Schüler in diesen Fächern [37]. Das Buch Achlah we-Achlah [38], welches die große alfabetische Masora darstellt, wie sie am Ende der großen rabbinischen Bibeln in freilich sehr veränderter Weise abgedruckt ist, hat bereits in der Saadjanischen Zeit existirt und mag aus den Masoreten-Schulen zu Tiberias hervorgegangen sein. In einem jüdisch-arabischen „Risâlet" über das rituelle Schlachten der Thiere, von einem Verfasser aus dem 12. Jahrhundert, wird das „Kitâb Achla we-Achla" zu einer masoretischen und grammatischen Erklärung angeführt [39]. Auch von Josef Ibn Aknin, in Kitâb el-Tabb el-Nafs (Heilung der Seele) oder Ethik und Methodologie wird das Studium dieses Buches empfohlen [40] und der Grammatiker Isaak ben Jehuda (13. Jahrh.) führt es in seinem Sefer ha-Eschel neben der großen Masora an [41]. Aber nicht blos auf dem Gebiete der biblischen Texteskritik (Masora), der hebräischen Grammatik und Lexikographie, der Schriftauslegung und der praktischen Normirung der pentateuchischen Vorschriften, sondern auch auf dem Gebiete der nationalen Geschichte, der talmudischen Chronologie und religiöse Poesie wurden bereits Versuche gemacht. Ein gewisser Jusuf Ibn Gorgon schrieb noch vor 900 in arabischer Sprache eine jüdische Geschichte der nachexilischen Epoche bis auf die Zerstörung des zweiten Tempels, aus biblischen Schriften und aus den Apokryphen, aus Josefos und talmudischen Agada's zusammengesetzt. Unter dem sonderbaren arabischen Namen Tarich el-Makkabaïn, d. h. arabisches Makkabäerbuch, ist es unvollständig in den Polyglotten abgedruckt, vollständiger in Handschriften vorhanden; bereits Dunasch ben Tamim (950) kennt so Manches aus dem arabisch abgefaßten Geschichtsbuche [42].

9. Der bedeutendste jüdische Schriftsteller außerhalb der Hochschulen, welcher um 900 bereits 55 Jahre alt war und als Landsmann Saadja's rühmlich genannt wird, ist Abu Jakub Is'hak ben Suleiman el-Israëli, der in damaliger Zeit als Schriftsteller und Heilkünstler den ersten Ehrenplatz einnahm. Is'hak Israëli (geb. 845 in Aegypten und gest. ca. 940 zu Kairawân) hat außer seinen zahlreichen medicinischen und naturwissenschaft-

lichen Schriften, welche zur Entwickelung der Arzneiwissenschaft vielfach beigetragen haben [43], auch auf dem Gebiete der Philosophie durch seine Schrift Sefer ha-Gebulim weha-Rischumim, d. h. über die Begriffsbestimmungen und Beschreibungen der Dinge, sich hervorgethan [44]. Seine Untersuchungen über die Wissenschaft der Metaphysik (Scheëlot be-Chachmot Elohijjot) [45], sein weitschichtiger Kommentar über das Schöpfungskapitel der Genesis, worin Naturwissenschaftliches und Philosophisches, ohne auf den Sinn der Schrift zu achten, zusammengehäuft war [46] und seine grammatischen Arbeiten gaben, wie sein Schüler und Nachfolger Dunasch ben Tamim berichtet [47], ein Bild der jüdischen schriftstellerischen Thätigkeit, wie sie bereits unabhängig von den Hochschulen sich zu entwickeln begann und somit den Stand des rabbanitischen Judenthums in der Saadjanischen Zeit charakterisirt [48]. Ein gewisser Bundi in Nordafrika schrieb wie Israëli einen weitläufigen Commentar zur Schöpfungsgeschichte der Genesis; Jakub Ibn Seha'ara in Persien machte Reisen nach Indien, brachte mathematische und astronomische Schriften mit und übersetzte sie ins Arabische, wie er auch der erste war, welcher die indischen Schakalfabeln Kalila we-Dimna auf arabischen Boden verpflanzte [49]. Einer besonderen Erwähnung verdient aber Jachja ben Sakarija el-Kâtib in Tiberias (el-Thabarâni), welcher ein Zeitgenosse des berühmten Fajjumiten Saadja und des arabischen Historikers Masudi war, von Letzterem noch persönlich gekannt und gleich Saadja zu den Anhängern der Isma'ah d. h. der Ueberlieferung gezählt wurde, wobei derselbe bemerkt, daß zu dieser Partei die große Masse des jüdischen Volkes gehörte [50]. Dieser Jachja soll, nach dem arabischen Berichte, eine arabische Uebersetzung der Schrift mit Erläuterungen in rabbanitischem Sinne angefertigt haben; es ist möglich, daß diese Arbeit durch das Ansehen Saadja's verdrängt wurde [51].

10. Nach der kurzen Darstellung der rabbanitischen Literatur- und Kulturzustände in der Saadjanischen Zeit bleibt uns übrig, die Lage der karäischen Genossenschaften um dieselbe Zeit in ihrer literarischen und religiösen Kultur übersichtlich zu schildern, insoweit nicht schon der zweite Abschnitt dieser Geschichte diese Kultur aus-

führlich dargelegt hat. Die räumliche Zerstreuung der jüdischen Gemeinden im Reiche des Islam, in Westasien und Nordafrika, sowie die Ausbreitung der karäischen Spaltung, erfahren wir bekanntlich nur durch gelegentliche Mittheilungen von Rabbaniten und Karäern, wie wir das oben (Abschn. 2) gesehen. Wir erfahren von der Existenz von Karäern in Irak, Chorasan, Chowaresm, Herat, Tabaristan, Farsistan, Nischabur, Ahwaz u. s. w., namentlich von Genossenschaften in den Städten Kumas in Irak, Bazra und Okbara am Tigris, Nahawend, Dawend, Awend und Demawend im alten Großmedien, in Hamadan, Chorasan, Safaran bei Kirmanschah und in Isfahan, in den Städten Bagdad, Raï, Hit, Kum, Balkh im alten Baktrien, Halawan, Helâla oder Hilla, von den in Syrien zu Baalbek, von Serin in Untergaliläa, von den Genossenschaften in Palästina (Jerusalem, Jerecho, Tiberias), Aegypten (Alexandrien, Fastat, Fajjum), Armenien, Taurien, Kaukasien (Sefarad-Kertsch, Taman, Unchat, Sulchat, Kafa, Tiflis) und Nordafrika (Kairawàn, Fâs, Tahurt, Dar'ah, Sağalnassa) u. s. w. Schon aus dieser Ausbreitung läßt sich klar erkennen, welchen Einfluß die karäische Spaltung in dem damaligen Judenthum gewonnen hatte. Mit der Ausbreitung der karäischen Genossenschaften ging der Widerstreit gegen den Rabbinismus der Hochschulen, die Ausbreitung einer karäischen Literatur Hand in Hand und wir haben uns diese religiöse und literarische Kultur der Karäer zu vergegenwärtigen, um den Kampf in der Saadjanischen Zeit zu begreifen. Wenn wir von den literarischen Erscheinungen auf dem Gebiete der Heilkunde und der damit zusammenhängenden Wissenschaften absehen [52], die kein konfessionelles Gepräge an sich tragen und nur im Allgemeinen den Kulturstand der Juden charakterisiren: wenn wir von den Schriften über Astronomie [53] und Mathematik, über Astrologie [54] und allgemeine Philosophie absehen [55], in deren Charakter kein specielles Merkmal des Karäerthums wahrnehmbar ist, so ist das rein karäische Schriftthum bis auf Saadja noch bedeutend genug, um einen Schluß auf den Stand der literarischen Kultur der Karäer zu gestatten. Philosophische Dogmatiken des Judenthums im mutazilitischen Sinne schrieben Anan (760) und sein Jünger Malich (780), der Letztere speciell über die Auferstehungs-

lehre, Nissi (780), Ibn el-Dawendi (800), Abu Suweid (800), vorzüglich aber Binjamin Nahawendi (800). Kommentare zum ganzen Pentateuch, mehr oder weniger ausführlich, verfaßten Anan (760), Nahawendi (800), David ben Bo'as (860), Abu'l-Farâǵ Harun (900) und Ibn Sitha in Irak (900). Weniger ergiebig waren die Auslegungen zu andern biblischen Schriften. Wir wissen nur von Nahawendi (800), daß er Jesaja, Daniel und die fünf Megillot mit zum Theil weitschichtigen Kommentaren versehen hat, von Josef Ibn Bachtawi (880), daß er Scholien zur ganzen Schrift verfaßt und von Châwi el-Balkhi (880), daß er eine arabische Uebersetzung des Pentateuch mit rationalistischen Scholien verfaßt hat. Umfänglicher und von größerer Bedeutung waren diejenigen Schriften, welche im Sinne der gesetzlichen Unterscheidungslehren des Karäerthums die Vorschriften des Fünfbuches in Gruppen zusammenstellten, daran Schrifterklärungen in eigener traditionsfeindlicher Weise knüpften und für die Uebung eigene Normen aufsuchten. Denn fast jeder schriftstellernde Karäer hat entweder in hebräischer Sprache ein Sefer Mizwot (Buch der Gebote) oder arabisch ein Kitâb el-Schirâ' geschrieben, worin die pentateuchischen Vorschriften entweder in derselben Reihenfolge wie sie im Fünfbuche erscheinen, erläuternd vorgeführt, oder in Gruppen von Gesetzeskomplexen (Dinim) oder endlich als aus dem Dekalog sich ergebend und daher in zehn Dibbûrim dargestellt wurden. Dergleichen „Bücher der Gebote“, worin mehr oder weniger das Wesentlichste der karäischen Lehre hineingetragen worden ist, schrieben 'Obadja aus Bazra (750), Abi-Gedor von Bazra (750), Noach mit der Kunja Abu-Nissi (750), Anan (760), Joschijja ben Saul (800), Malich Harmali in Jerusalem (780), Josef ben Noach (780), Binjamin Nahawendi (800), Daniel el-Kumasi (820—30), Bochtan (845) und Josef Ibn Bachtawi (880). In der Form einer Auslegung des Dekalogs, des Inbegriffes sämmtlicher Vorschriften des Fünfbuches nach rabbanitischer und karäischer Anschauung, schrieben Saul ben Anan (750), Nissi ben Noach (780) und Abu-'Ali Sa'id el-Bazri (880). Eine Methodik für Abfassung schriftstellerischer Erzeugnisse schrieb Nissi (780), über das mosaische Civil- und Strafrecht für die Praxis

schrieb Nahawendi (800), über eine neue Fassung der traditionellen hermeneutischen Regeln schrieben Anan (760) und Nahawendi (800), und rein polemische Schriften gegen die Rabbaniten schrieben Samuel Ibn Sakawija (880) und Châwi el-Balkhi (880) in seinem Buche der zweihundert Einwürfe. Dieser Ueberschau der karäischen Schriftstellerei auf dem strengen religiösen Gebiete schließen sich in zweiter Reihe die Schriften über Masora, Vokale und Accente und über hebräische Grammatik im Allgemeinen an, welche zwar nicht ausschließlich karäisches Gepräge haben, aber doch zum großen Theile von Karäern ausgegangen oder wenigstens ohne Einfluß der Hochschulen entstanden sind. Hebräische Grammatiken schrieben Josef Ibn Bachtawi (880), Mose ben Adonim (890), Meborach ben Natan in Jerusalem (880), Jehuda ben 'Alân (900) und Abu'l-Farâg Harum (900). Anfragen über Masora, Vokale und Accente schrieb ein Anonymus in neuhebräischen Versen schon um 755; dasselbe ist auch der Fall mit der religiösen Poesie, die schon lange vor 900 Bearbeiter und Anbauer gefunden hatte. Nach solchen zahlreichen schriftstellerischen Vorlagen und getragen von literarischer und religiöser Kultur der Karäer und der Araber begann in dem Fajjumiten Saadja um das Jahr 900 das Streben, den Rabbinismus, der gerade um diese Zeit der Aussöhnung mit der Wissenschaft bedurfte, in solcher Weise zu verjüngen, daß er muthig und entschlossen gegen die Ausschreitung der Karäer kämpfen konnte. Die Saadjanische Periode war somit vorbereitet und indem wir Saadja und seine Gegner zu schildern unternehmen, wenigstens insoweit es die Geschichte des Karäerthums betrifft, so gewinnen wir den dritten Abschnitt unserer Geschichte, der durch die Zeit von 900 bis 950 reicht.

11. Saadja als erster Gegner der Karäer ist nur in dieser Eigenschaft hier ein Gegenstand der Betrachtung. Saadja ben Josef aus Fajjûm in Oberägypten[56], daher beigenannt Fajjumi oder Pitomi[57], arabisch Sa'îd (oder Sâ'ad) ben Abu Jakub Jusuf el-Fajjûmi (geb. 892) führte bei seinem arabischen Zeitgenossen Masudi den Beinamen el-Ischma'ati[58], d. h. Anhänger der mündlichen Ueberlieferung oder der Tradition, was mit Rabbanit gleichbedeutend ist. Es heißt dabei, daß dies den Glauben der Gesammtheit des jüdischen Volkes ausmacht und

nur die Anhänger des Anan dem entgegen sind. Ueber sein Jugendleben und über seine talmudischen Studien hat die allgemeine jüdische Literaturgeschichte oder die jüdische Geschichte überhaupt zu erzählen, hier ist nur zu erwähnen, daß er in seiner Vaterstadt als Dajjan (Richter) angestellt war [59], nachdem er in den philosophischen Wissenschaften den Unterricht seines Glaubensgenossen Abu-Katir erhalten hatte und mit der karäischen nicht unbedeutenden Literatur vertraut geworden war. In Anbetracht seines frühen Auftretens als talmudischer Schriftsteller, wodurch er ein so bedeutendes Ansehen nicht nur in seiner Vaterstadt, sondern sogar am Sitze der Hochschulen genoß: in Betracht seiner so frühen Polemik gegen die Karäer, die nicht nur eine außerordentliche Vertrautheit mit dem ganzen karäischen Geiste und mit den karäischen Schriften voraussetzt, sondern auch in einer solchen Ausdehnung wie weder vor noch nach ihm von Rabbaniten geführt worden ist: ferner in Betracht des Umstandes, daß er seine meisten Schriften als Dajjan vom achtzehnten bis zum sechsunddreißigsten Jahre seines Lebens ausgearbeitet hatte [60], ist mit Recht eine seltene Frühreife anzunehmen. Er war der erste unter den Rabbaniten, der die heilige Schrift zum Gegenstande seines eifrigsten Studiums gemacht, sie ins Arabische übertragen und mit arabischen Scholien oder weitläufigen Kommentaren versehen hat, während bis dahin der Rabbinismus dieses fruchtbare Feld der jüdischen Theologie ganz den Karäern überlassen hatte. Bei dieser Arbeit hatte er neben anderen Zwecken, wie er selbst in einer Einleitung sagt [61], vorzüglich die Absicht, dem Umsichgreifen des Karäerthums entgegenzutreten und durch wissenschaftlichere Fassung des hebräischen Ausdruckes und des Schriftsinnes die Ueberlieferung und das talmudische Judenthum zu vertheidigen. Wie jene Arbeiter am Aufbau des zweiten Tempels suchte er, indem er gegen die Feinde des Judenthums kämpfte, das Judenthum aus seiner Erstarrung neu zu beleben, insofern er die mystische wie die agadische Fassung der Schrift abwies und eine philosophische, rationelle Deutung der biblischen Aussprüche von Gott, Engeln und Wundern einführte. Wirklich wurden seine Uebersetzungen und Erklärungen die ersten Grundlagen für einen jüdischen Vernunftglauben, der mit der talmu-

dischen Tradition sich versöhnt. Das Ziel ist in der That auch vollständig erreicht worden. Die Uebersetzungen und Auslegungen eines karäischen Genossen, des Châwi el-Balkhi (900), welche in den Schulen zu Balkh, Irak und Aegypten Eingang gefunden, in Schulbüchern und Fibeln vorgetragen wurden und als neue Tora sich eingeschmeichelt hatten, wurden nur durch Saadja's Arbeit verdrängt, wie die Historiker berichten [62]. Der Reisende Petachja aus Regensburg (1180) erzählt, daß in Irak, wo er war, Saadja's Uebersetzung und Erklärung der Schrift, wie auch seine Uebersetzung der Mischna mit kurzen Erklärungen, in den Schulen vorgetragen worden seien [63]. Diese seine bedeutende Arbeit, in arabischer Sprache, in reinem zierlichem arabischem Styl und mit arabischen Schriftzügen geschrieben [64], wurde auch von gelehrten Muhammedanern des 10. Jahrhunderts gewürdigt und der Literarhistoriker Muhammed Ibn Is'hak (988) in seinem Fihrist el-'Ulûm (Index der Wissenschaften) führt einiges aus derselben auf [65].

12. Neben dieser höchst wichtigen Arbeit, welche er nach eigener Aussage unter Anderem auch zur Bekämpfung der Karäer unternommen hatte, sind zunächst noch seine sprachwissenschaftlichen Arbeiten, die eigentlich nur als eine Hülfswissenschaft zur Exegese betrachtet werden müssen, hier zu berücksichtigen, da er diese nicht minder mit Hinblick auf das Karäerthum verfaßt haben mochte. Dergleichen sprachwissenschaftliche Arbeiten, bald hebräisch unter dem Titel Sifre ha-Laschon, bald arabisch bearbeitet [66] und während seiner ersten Lebensperiode abgefaßt, waren: 1. Eine hebräische Grammatik (Sefer Laschon 'Ibrit) in zehn Abschnitten (Maamarim, Sche'arim), wie durch Citate bei ihm selbst und bei Andern ermittelt ist [67], ohne daß man weiß, ob sie in hebräischer oder arabischer Sprache abgefaßt war. 2. Widerlegungen und Kritiken (Teschubot) über das Werk des Ben-Ascher in Tiberias, verfaßt in schwerfällig gereimten hebräischen Versen. 3. Ein Wörterbuch der hebräischen Sprache (Sefer Iggaron, Sefer Pitronim) in alfabetischer Ordnung und in hebräischer Sprache. 4. Erklärung von 70 (oder 91) Hapaxlegomena der Schrift, durch Vergleichung mit den analogen Wörtern aus Mischna, Talmud und Targum erklärt und in arabischer Sprache abgefaßt [68]. 5. Eine

hebräische Rhetorik (Sefer Zachut), worin über Wortbildungen, Styl, grammatische Anomalien, über den Gebrauch des Hebraismus für den rhetorischen Styl, mit Beispielen aus seinen Pijjuthim, abgehandelt wurde [69]. Auch in dieser Klasse von Arbeiten sind ihm freilich karäische Schriftsteller wie in der Schriftauslegung und Dolmetschung vorangegangen; er hatte sie, wie man aus der Erklärung der 70 (91) Wörter sieht, im Dienst seiner Polemik gegen das Karäerthum unternommen. Aber demohngeachtet waren diese Werke auch für die Karäer von Bedeutung und der geistreiche Ibn Esra zählt ihn mit Recht zu den „Scheikh's oder Magnaten der hebräischen Sprachwissenschaft", wie er überhaupt als „der erste Sprecher" auf allen Gebieten für die Rabbaniten gelten darf. Schon sein jüngerer Zeitgenosse aus Tortosa (Spanien), Menachem Ibn Saruk (geb. 910, gest. 970), hat in seinem Wörterbuche [70] Saadja's Sefer Pitronim (Lexikon) benutzt und angeführt, und in gleicher Weise mögen schon in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts Saadja's sprachwissenschaftliche Arbeiten bekannt und verbreitet gewesen sein.

13. Bevor wir die sieben polemischen Schriften Saadja's hier vorführen, welche gegen bestimmte karäische Persönlichkeiten gerichtet waren, ist es von Wichtigkeit, noch einiger Werke zu gedenken, welche dieser berühmte Rabbanite nur allein als Gegenschriften zu der karäischen Lehre verfaßt hat, ohne Rücksicht auf eine bestimmte Persönlichkeit des Karäerthums zu nehmen. Diese Schriften sind: 1. Kitâb fi el-'Arajot, d. h. Schrift über die beim Eingehen einer Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade, gerichtet gegen die überstrenge durch gekünstelte Deutungen aus der Schrift ausgedehnte und seit Anan eingeführte Observanz der Karäer. Sahl ben Mazliach in seinem Mahnschreiben [71] sagt von Saadja, daß derselbe über den Kalender dissentirend geschrieben, nachdem er ebenso in Bezug auf 'Arajot in dissentirender Weise verfahren sei. Mose ha-Kohen, jüngerer Zeitgenosse des Jeschu'a ben Jehuda, sagt bei Besprechung der Gesetzeslehre von Saadja, daß dieser ein gegenkaräisches Sefer 'Arajot verfaßt habe und in seiner Polemik führt Mose daraus Vieles zum Behufe der Widerlegung an [72]. Israël ben Daniel ha-Dajjan aus Alexan-

drien (1092) sagt in einem erhaltenen Bruchstücke von drei schwerfälligen und verstümmelten Versen, daß Saadja, wie später Ibn Chofni, in seinem Werke über 'Arajot gegen die Glaubenspartei des Karäerthums gekämpft habe und in seinem Eifer für den Rabbinismus ein vom Judenthum Abtrünniger geworden sei, sowie in seinem Hasse gegen die Karäer so Manches sich zu erlauben gewagt habe, was seine Lehrer der soferischen Zeit ausdrücklich verboten haben[73]. Die Sprache der Schrift war arabisch, wie aus der Entgegnung Mose ha-Kohen's klar zu erkennen ist[74]; man sieht auch aus dieser Widerlegungsschrift, daß sie schonungslos und heftig das Karäerthum angegriffen hat. 2) Kitâb el-'Ibbûr oder ein Werk über den hebräischen Kalender oder über die Kalenderberechnung, in arabischer Sprache wie die meisten seiner schriftstellerischen Erzeugnisse verfaßt und gegen das Karäerthum gerichtet Schon der arabische Literaturhistoriker Muhammed Ibn Is'hak in seinem Fihrist el-'Ulum (988) führt diese Schrift unter arabischem Titel an[75], mit Beibehaltung des für diese Disciplin seit der Mischna-Zeit gebräuchlichen 'Ibbûr, durch el-Târich erläutert. Die Behandlung des jüdischen Kalenders nach rabbanitischer Anschauung in arabischer Sprache kann bei Saadja nichts Auffallendes haben, da er in seiner umfänglichen Streitschrift Kitáb el-Tamjis (Buch der Unterscheidung), die gegen Ben-Jerochim gerichtet war, denselben Gegenstand ebenfalls arabisch behandelt hat. Der jüdische Festkalender hatte in der That unter den rabbanitischen Institutionen die höchste Bedeutung gewonnen, da er in seiner völligen Verschiedenheit von dem vortalmudischen Kalender den größten Aufwand von Geist und Auslegungskunst erforderte, um als legale Entwickelung dazustehen. Die Sektenstifter des achten und neunten Jahrhunderts, Serini in Syrien (720), Abu-'Isa in Isfahan (745), Judghân aus Hamadan (800) und die Andern haben an dem jüdischen Kalender gerüttelt. Nach Saadja's eigenem Berichte über Anan wäre der Abfall vom jüdischen Kalender die erste ketzerische That des Sektenstifters gewesen[76]. Es hätte gewiß auffallend geschienen, wenn Saadja nicht diesen Gegenstand des Controverses in der damaligen Volkssprache behandelt hätte; daß er dieses in seinem Pentateuch-Kommen-

tar, in Kitâb el-'Jbbûr und Kitâb el-Tamjis gethan hat, beweisen die heftigen Ausfälle der Karäer gegen ihn wegen dieses Gegenstands. Merkwürdig ist es, daß Abraham bar Chajja in seinem Jesod ha-'Jbbûr dieses Werk nicht mehr vor sich gehabt, sondern seine Citate, die ich anderen Ortes als Text-Beilagen gebe, nur aus dem Kitâb el-Tamjis entnommen hat. Das arabische Werkchen Saadja's scheint also damals nicht mehr existirt zu haben. Neben der arabischen Schrift über den jüdischen Kalender, die mehr den apologetischen Zweck hatte, das Alter und die Gesetzlichkeit der Festbestimmungen nach einer Kalenderberechnung zu beweisen und somit den karäischen Kalender als ungesetzlich zu verwerfen, hatte Saadja ein für die jüdische Praxis allein berechnetes Seder Sod ha-'Jbbûr geschrieben, worin mehrere Erleichterungen in den Berechnungen des Kalenders, gewisse Regeln für die Bestimmung des Molad (Neumonds), der vollen oder mangelnden Monate, hebräische Memorialverse über Bestimmung der Tekufot oder die sogenannte goldne Tabelle u. s. w. gegeben wurden. Von dieser hebräisch geschriebenen Kalenderkunde sind bekannt: a. Die sieben Pforten für die sieben Wochentage, nebst Notiz darüber, auf welchen derselben der Neumond Tischri fällt, um danach die übrigen 11 Neumonde mühelos zu bestimmen. Diese 7 Abschnitte werden ausdrücklich in einem Seder ha-'Jbbûr, handschriftlich aus dem 14. Jahrhundert, dem Saadja zugeschrieben und von ihn aufgeführt [77]. b. Ein Gedenkvers über die Bestimmung der Tekufa, welchen Vers das Sefer 'Jbronot als von Saadja herrührend anführt [78]. Auch hat zu diesem Zwecke Saadja eine sogenannte goldene Tabelle geschrieben [79]. Eine große Anzahl Gedenkverse unter dem Namen „Schlüssel" (Mastechot) finden sich noch in alten handschriftlichen Kalendern, in dem großen Gebotenbuche von Mose de Coucy und in dem Werke Abudirahim's, obgleich dabei nicht Saadja's Name genannt ist [80]. 3 Kitâb el-Schirâ' oder el-Scharâjâ, d h. Buch der göttlichen Institutionen, eine Art Sefer Mizwot (Buch der Gebote) in arabischer Sprache, welches arabische Werk noch der arabische Literaturhistoriker Abu Muhammed ben Js'hak (988) als ein Werk Saadja's anführt [81]. Dieses Werk wird in einer Bodleyanischen Handschrift des arabischen Jezira-Commentars von Saadja [82] auch

genannt Kitâb el-Kijâm 'ala el-Scharâji' el-sum'aji, d. h. die Schrift der Stütze der überlieferten Gesetze, nämlich eine solche Darstellung der Gesetze, wodurch die überlieferten ceremoniellen Gesetze in der Schrift eine Stütze erhalten [83]. Es war entschieden nothwendig, daß Saadja, bei Aufnahme des Kampfes gegen das Karäerthum, bei seiner Vertheidigung der Ueberlieferung gegen die karäischen Angriffe in ihren so zahlreichen „Büchern der Gebote", durch ein ausführliches „Buch der Gebote", zur Stütze der Gesetze nach überlieferter Auffassung, auftrat und dies in arabischer Sprache schrieb. Hundert und fünzig Jahre vor Saadja sind fort und fort von Karäern „Bücher der Gebote" geschrieben worden, in welchen die Summe aller ketzerischen überlieferungsfeindlichen Auslegungen der die gesetzlichen Vorschriften bestimmenden Schriftstellen niedergelegt und neue eigenwillige Normen für die Gesetzesübung aufgestellt waren. Saadja wählte den Beruf, dieser synagogenfeindlichen, das talmudische Judenthum negirenden Richtung entgegenzuwirken, was nur durch die Abfassung eines Werkes von gleicher äußerer Oekonomie geschehen konnte.

14. Nach Aufzählung der allgemeinen gegenkaräischen Schriften Saadja's, welche nicht gegen irgend eine karäische Persönlichkeit gerichtet waren, neben seinen Schriften gründlicher Abweisung karäischer, traditionsfeindlicher Ansichten, welche zugleich die wissenschaftliche Begründung des rabbanitischen Judenthums bezweckten: nach allgemeiner Vorführung seiner in diesem Sinne gearbeiteten Schriftkommentare, sprachwissenschaftlichen Arbeiten und seiner drei Schriften, nämlich des Buches über die verbotenen Verwandtschaftsgrade (Sefer 'Arajot), des über die Kalenderkunde und des Buches der Gebote, kommen wir zu denjenigen sieben polemischen Schriften Saadja's, die er gegen bestimmte karäische Persönlichkeiten gerichtet hat. Sämmtliche sieben polemische Schriften schrieb Saadja in seinem ersten Lebensabschnitte, d. h. bis 928, wie er auch sein großes und umfängliches Buch der Hälacha's, seine Uebersetzungen und Auslegungen der Schrift, seine sprachwissenschaftlichen und die andern hier berührten Arbeiten in Fajjûm während seiner ersten Lebensperiode geschrieben hat. Aber von manchen dieser Streitschriften lassen sich die Abfassungszeiten nur annähernd bestimmen.

15. Der theils gewissen, theils muthmaaßlichen Zeitenfolge gemäß schrieb Saadja seine erste Streitschrift zu Fajjûm in seinem kaum siebzehnten Lebensjahre, nämlich um 909, da Josef el-Bazir (ha-Roëh) in seinem um 910 verfaßten Sefer ha-Maor, im arabischen Originale Kitâb el-Sirâǵ (Buch der Leuchte) genannt [84], schon gegen Saadja sich ausläßt, wie wir aus den bestimmten Mittheilungen Mose Baschiatschi's nach einer älteren Quelle erfahren [85]. Die Angriffe dieser Schrift (Ta'anot) waren vermuthlich gegen Binjamin Nahawendi gerichtet. Die karäischen Lehren Nahawendi's, dessen Doktrin zwar nur die zweite Schicht in der Entwickelung des Karäerthums gebildet, aber doch weithin nach Ost und West sich ausgebreitet hatte [86], mußten den jugendlichen Apologeten schon um deßwillen zur Widerlegung reizen, weil das Nahawendi'sche System philosophischer durchgebildet war. Um die Zeit Saadja's überragte Nahawendi's Richtung das System Anan's, die Verbreitung nach Irak, Palästina und Aegypten war bei Binjamin's Lehren allgemeiner und sein Pentateuch-Kommentar, seine Auslegungen zu Jesaja, Daniel und fünf Megillot, sein Buch der Gebote und namentlich seine religionsphilosophische Dogmatik boten leicht Angriffspunkte dar und mußten einen so jugendlichen Eiferer sehr anregen, für den Rabbinismus einzutreten, wie es geschehen ist. Saadja hat auch anderweitig seine Bekanntschaft mit den Ansichten Nahawendi's bezeugt In seiner zu Bagdad um 933 verfaßten Religionsphilosophie, in der hebräischen Uebersetzung unter dem Namen Emunot we-De'ot bekannt, citirt Saadja diese große karäische Autorität namentlich über das Wesen der Seele [87], und in seinen kurzen oder weitschichtigen Schriftauslegungen, in seiner Dogmatik (Kalâm) und in seiner Gesetzeslehre (Fikh) zeigen sich noch deutlich Spuren, daß er Binjamin's Ansichten modificiren oder bekämpfen wollte. Bestimmtes über den Inhalt dieser Schrift Saadja's hat sich nicht erhalten.

16. Die zweite polemische Schrift Saadja's war gegen Anan, den bekannten Gründer des Karäerthums gerichtet. Sie war arabisch verfaßt und führte den Titel Kitâb el-Rudd 'ala Anan, d. h. Schrift der Widerlegung gegen Anan. Saadja hatte sie, wie aus einem hebräischen Lobgedichte auf diese Schrift, von welchem

sich ein Vers in Abraham Ibn Esra's Jesod Mispar erhalt hat, noch zu entnehmen ist[88], im 23. Jahre seines Lebens, al um 914 der gewöhnlichen Zeitrechnung verfaßt. In dieser Stre schrift gab Saadja zunächst einen geschichtlichen Bericht über d durch gekränkten Ehrgeiz zur Sektenstiftung geführten Anan, üb die Art und Weise, wie er seine Partei getäuscht, die Gunst d Khalifen sich erworben und wie er sich absichtlich der islamisch Ansicht genähert[89]. Der Verfasser des Chilluk, der um 1190 g lebt und Saadja's Streitschrift gegen Anan noch vor sich gehal hatte[90], nennt zwar die geschichtliche Mittheilung Saadja's ei parteiische; aber bei aller Gefärbtheit der Erzählung durch Sekte haß, bei aller Dunkelheit in dem erhaltenen aus dem Arabische übersetzten Bruchstück, ist die Erzählung doch von geschichtliche Werthe. Sie ist die einzige über den Stifter des Karäerthums Als die Karäer später selbst gegen die Ananiten polemisirten, nah men sie Saadja's Erzählung von Anan's absichtlicher Hinneigun zum Islam an, wie Thobijja ben Mose u. A. Neben der ge schichtlichen Darstellung der Spaltung durch Anan's verletzten Eh geiz, suchte Saadja darin noch den Hochmuth der Karäer, welche jener Spaltung ein hohes Alter zusprach und sie bis auf Zado hinaufrückte, mit Schärfe zu bekämpfen. Er wies nach, daß da Karäerthum durch gekränkte Eitelkeit und durch die Sucht, di rabbinische Observanz abzuschütteln, erst in neuester Zeit entstande und nur als Neuerung zu betrachten sei. Ben-Jerochim der Gegner Saadja's, sagt in einem Schlußgedicht zum elften Ka pitel seines Sefer Milchamot[91]: „Du sprichst, daß die Männer de Schrift der neuern Zeit angehören, während deine Lehrer die Alte und daher die Heiligen sind; aber auch Männer des Unheils sin alt und darum doch nicht etwa heilig und selig." Saadja's Vor wurf hatte jedoch zur Folge, daß die bessern Karäer auf den Ruhm des Alters verzichtet haben. Sahl in seinem Mahnschreiben[92] gesteht die Jugend seiner Spaltung ein, die jedoch durch die Gnad Gottes erleuchteter geworden sei. Jeschu'a ben Jehuda sagt in seinem Kommentar zu Lev. (Kap. 6) in der Einleitung[93]: „Als das kleine Horn (der Islam) emporwuchs, da verschaffte Gott Freiheit der Rede den Männern der Schrift." Im Uebrigen hat sich diese

Streitschrift wider Anan theils auf Abweisung der gegenrabbanitischen Ergebnisse der Anan'schen Auslegung des Pentateuch's, namentlich aber auf Widerlegung des Anan'schen Buches der Gebote, theils gegen Anan's philosophische Dogmatik erstreckt, wie er auch in seiner eigenen Religionsphilosophie [94] Anan's Ansicht über das Wesen der Seele abweist. Die Angriffe gegen Anan's zuweilen extravagante Ansichten in Bezug auf die Reinheits- und Sabbatgesetze erbitterte die Karäer um so mehr, als sie dieselben nicht zu vertheidigen vermochten und sie dadurch zwischen Ananiten und Karäern zu unterscheiden gezwungen wurden. Ben-Jerochim im genannten Werke (Kap. 11 u. 12) rächte sich in seiner Polemik durch Verspottung der kleinlichen und lächerlichen Auslassungen im Talmud. Ben-Jerochim wirft ihm vor, daß er nur darum Anan zur Zielscheibe seines Angriffes genommen, weil die (nicht-ananitischen) Karäer ihm geringere Handhaben geboten haben, konnte aber bei alledem seinen Zorn nicht unterdrücken, daß Saadja es gewagt, den Vater der Karäer so bloß zu stellen [95].

17. Die dritte Streitschrift Saadja's gegen einen karäischen Lehrer war wider Samuel Ibn Sâkawija aus Irak gerichtet (915) und führt in der arabischen Urschrift den Titel Kitâb el-Rudd 'ala ben Sâkawija; in der hebräischen Uebersetzung der Religionsphilosophie von Musa Ibn Esra heißt sie Teschubot 'al Ben-Sakawija [96], was dasselbe ist. Samuel Ibn Sâkawijja, karäischer Lehrer und Schriftsteller, wie Ibn Sitha in Irak heimisch, hatte Angriffe auf rabbanitische Schriftauslegungen, auf die Tradition und auf scheinbar vernunftwidrige Agada's in Talmud und Midrasch geschrieben [97]. Ein besonderer Abschnitt dieser Schrift behandelte den bei Bestimmung des Osterfestes gebrauchten Ausdruck „Monat des Abib" (Ex. 13, 4; 34, 8), als ungewöhnliche Umschreibung für das sonst gewöhnliche „der erste Monat" (Lev. 23, 5) bei Bestimmung des Mazzotfestes. Ibn Sâkawija in seiner polemischen Schrift gegen die Rabbaniten (c. 900) schloß aus dieser seltenen Monatsbezeichnung „Monat der Gerstenreife (Chodesch ha-Abib)", daß das Mazzotfest für alle Zeiten von der Vollendung der Gerstenreife, von dem Abib-Monat abhänge. Saadja behandelt in seiner Gegen-

schrift, welche in ihrem Gesammtinhalte noch dem Josef el-Bazir[9] Jefet ben Ali ha-Levi[99], Musa Ibn Esra[100] u. A. vor gelegen hat, diesen Controverspunkt ausführlich und will diese Schriftausdruck „Monat der Gerstenreife" nur für das ers Mazzotfest in Aegypten angewendet wissen, während für späte Zeiten nicht die Gerstenreife (Abib), sondern der erste Monat d Norm ist. Abib ist sonst nicht blos Zeit- sondern Ortsbezeichnun (Ez. 3, 15) und in keinem Falle ist bei Abib an eine Monats bezeichnung, wie bei Siw und Bul zu denken oder ist auf di appellative Bedeutung desselben Rücksicht zu nehmen[101]. Was dies Partie der Saadjanischen Streitschrift anlangt, so hat Saadj denselben Gegenstand auch in seinem Kitâb el-Tamjis gegen Châwi el-Balkhi behandelt und weitläufig erörtert. Jose el-Bazir schrieb dagegen seine Abhandlung, benannt Sefer ha-Abib, worin auch eine Schrift „Derischat Pitron Samuel" zur Vertheidigung Ibn Sâkawija's erwähnt wird; diese Schrift war gegen Saadja, wahrscheinlich als er noch Dajjan in Fajjûm war, gerichtet (c. 920)[102].

18. Die vierte Streitschrift Saadja's (c. 918) war gegen den hervorragendsten Bekämpfer der Göttlichkeit des Gesetzes, den freigeisterischen Verhöhner der mosaischen Wundererzählungen, gegen Châwi el-Balkhi (880) gerichtet[103]. Châwi schrieb, wie oben erwähnt worden, eine arabische Uebersetzung des Fünfbuches mit rationalistischen, freigeisterischen Erklärungen, und diese Arbeit hatte sich allmälig überallhin nach Persien, Irak und Aegypten verbreitet und in den Volksschulen Eingang gefunden. Um dieses religionsfeindliche Buch unschädlich zu machen und aus den Volksschulen zu verdrängen, schrieb Saadja etwa um 916 seine arabische Uebersetzung des Pentateuch mit kurzen Scholien. Es gelang ihm, Châwi's Arbeit zu verdrängen[104]. Châwi schrieb aber auch ein zweites Werk gegen den Rabbinismus, das Buch der Einwürfe genannt[105], aus zwei Hundert Angriffen bestehend[106]. Gegen dieses Werk Châwi's schrieb Saadja eine Schrift der Widerlegungen der Angriffe Châwi el-Balkhi's, wie Saadja selbst (934) seine eigene Widerlegungsschrift in seiner Religionsphilosophie nennt[107]. Aus dem in dem Buche der Unter-

scheidung (926) oder Kitâb el-Tamjis angeführten Bruchstück der Streitschrift gegen Châwi [108], sowie aus dem Umstande, daß in der hebräischen Uebersetzung die gereimte Prosa beibehalten wurde, läßt sich mit Bestimmtheit annehmen, daß die ganze Widerlegungsschrift nach damaliger Sitte die Form der gereimten Prosa gehabt hat, wie auch Châwi's Buch der Einwürfe in solcher Form abgefaßt war. Der sachliche Inhalt der Saadja'schen Streitschrift konnte natürlich nur dem Inhalte der zweihundert Angriffe Châwi's folgen und wir wissen aus Ben-Jerochim's Kohelet-Kommentar (zu 7, 10), aus Saadja's Emunot (III, 10) und aus Ibn Esra's Pentateuch-Kommentar (zu Ex. 14, 27; 34, 29; 30, 35) ohngefähr die Art seiner Angriffe [109], so daß wir über den Inhalt der Widerlegungen nicht in Zweifel sein können. Aus Saadja's eigenem Citat erfahren wir, daß Châwi gegen die Göttlichkeit des Fünfbuches argumentirt, weil darin das Wohnen Gottes im Heiligthum zwischen den Cherubim ausgesagt ist, was eine Vermenschlichung und Herabziehung Gottes ist. Saadja suchte solchen Einwand zu widerlegen und die Schrift zu rechtfertigen [110]. Angriff und Widerlegung erscheinen aber, wie oben bereits erwähnt worden ist, in gereimter Prosa und die Schrift Saadja's mußte demnach mindestens aus zwei Hundert vierzeiligen Strophen bestanden haben. Châwi's Einwürfe gegen die Göttlichkeit der Bibel, gegen die sinnlich-menschliche Anschauung von Gott in der Schrift, gegen die ceremoniellen Institutionen des Fünfbuches in Bezug auf Opfer, Schaubrote, Libationen, Reinigungsvorschriften, Beschneidung u. s. w. gingen aber über den karäischen Widerspruch weit hinaus, so daß Saadja's Gegenschrift gar nicht als karäerfeindlich angesehen wurde. Die Karäer stimmten mit ein, daß es verdienstlich sei, diesen Freigeist mit seiner Verhöhnung der Bibel aus den Volksschulen zu verbannen. Obgleich aus der karäischen Spaltung hervorgegangen, sahen sich die karäischen Lehrer, wie der Eiferer Ben-Jerochim, genöthigt, ihn zu verdammen und zu verwünschen und seine frivolen Einwürfe zu widerlegen.

19. Die fünfte Streitschrift Saadja's (c. 919), gegen eine jetzt nicht ganz zu ermittelnde karäische Persönlichkeit gerichtet, war die „Monographie gegen die Bekämpfer des Lichtan-

zündens und Gegner der Benutzung dieser Beleuchtung am Sabbat"[111]. Anan hat nämlich, wie wir gesehen[112], das Lichtbrennen am Sabbat, selbst wenn das Licht vor Sabbat angezündet wurde, seinen Anhängern untersagt, indem er nach alter sadukäischer Ansicht in den Schriftworten (Ex. 35, 3): „ihr sollt nicht Feuer anzünden am Tage des Sabbat" auch das Fortbrennen des Lichts oder des Feuers verboten findet und, dies weiter führend, seiner Genossenschaft das Sitzen bei Licht am Sabbateingang verbot. Elijja Baschiatschi (b. Mose) aus Adrianopel verhandelt in 4 Kapiteln seines Adderet Elijjahu (Bl. 31a-33a) diesen Gegenstand in weitschichtiger Weise, und wir erfahren daraus den geschichtlichen Verlauf dieses sadukäischen Verbots bis auf Levi ben Jefet, der dieses Verbot bestreitet. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir aber auch, daß Saadja über diesen Gegenstand eine andere Deutung der angezogenen Schriftstellen geschrieben und daß er dieses extravagante Verbot abgewiesen, worin ihm die Späteren gefolgt sind[113]. Zur Zeit Saadja's wurde dieses Verbot noch mit aller Strenge gehandhabt. Sahl sagt in seinem Mahnschreiben, daß die Rabbaniten durch ihre Sabbatlichter die Karäer verscheuchen, damit sie am Sabbateingang nicht die Wohnungen der Rabbaniten betreten. „Ich weiß," sagt er, „daß ihr die Lichter als eine feste Mauer betrachtet, damit die Karäer nicht zu euch kommen und enthüllen, was euern Augen verborgen geblieben"[114]. Diese Schrift Saadja's war aber nicht, wie man aus Ibn Esra's Worten zu schließen geneigt wäre, in hebräischer Sprache abgefaßt, sondern arabisch geschrieben, wie man aus dem großen Fragment in Saadja's Kitâb el-Tamjîz, das Jefet in seinen Pentateuch-Kommentar zum Behufe der Widerlegung aufgenommen hat, sehr leicht ersehen kann[115]. Wir sehen aber auch daraus, daß diese Saadjanische Abhandlung vor Kitâb el-Tamjîz (926) und wahrscheinlich auch vor Ben-Jerochim's Milchamot (920) geschrieben wurde. Eingeleitet war dieses arabisch abgefaßte Werkchen durch ein hebräisches Gedicht, das mit אשא משלי ואחודה begann, wie man aus einem Citat in Ben-Jerochim's Schrift (Kap. 10) entnehmen kann[116].

20. Die sechste Streitschrift Saadja's war Teschubot ʿal

Ben Sitha, d. h. Widerlegungen Ibn Sitha's aus Irak, etwa um 922 verfaßt. Der Karäer Ibn Sitha in Irak und in Persien, dem Vaterland des Karäerthums, lebend, führte den arabischen Beinamen Abu el-'Ora (אבו אל-עֻרי), wie wir aus Ibn Ganâch wissen [117] und schrieb einen den Wortsinn erklärenden und nur karäische Tendenzen verfolgenden Kommentar zum Fünfbuche [118] (c. 908). Wir wissen aus Ibn Esra's Mittheilungen [119], daß Abu el-'Ora Ibn Sitha in der Feststellung der grammatischen Bedeutung der Wörter, in der Auffassung mancher Sprachformen [120] und in Beziehung des einen Wortes auf das andere [121] die überlieferte Deutung verlassen und zuweilen ganz im sadukäischen Sinne Schriftstellen gedeutet hat [122]. Indem der sonst rationalistische Ibn Esra ihn geißelt und verhöhnt, ruft er einmal aus: „Ben-Sitha glaubte auf der Weisheit-Leiter mit seinen Thorheiten sich emporzuschwingen, da ward aber seine Blöße aufgedeckt und so muß es jedem Ketzer ergehen, der den Alten nicht trauen will". Ferner: „Im Allgemeinen vermögen wir nicht die Vorschriften der Tora nach dem Wortsinne zu fassen, sondern wir haben uns auf die Aussprüche unserer Weisen zu stützen. Denn als wir von unseren Altvordern das geschriebene Gesetz empfingen, da haben wir auch das mündliche Gesetz mit erhalten und es giebt zwischen Beiden keinen Unterschied." Freilich trat Ben-Sitha auch gegen Anan auf, welcher den ehelichen Umgang mit einer Frau im Zustande der Schwangerschaft verboten hat, den Vers Ez. 18, 6 „er hat von den Schwangern keinen Genuß gehabt" anstatt „er hat auf den Bergen nicht gegessen" deutend [123]. Ben-Sitha hat den Vers Ex. 22, 28 „deine Fülle (das schwangere Weib) und dein Naß (Samen) sollst du nicht zurückhalten" gegen Anan angewendet und noch weiter ausgeführt [124]. Aber dessen ungeachtet wird er von Saadja und später von Ibn Esra als karäischer Ketzer angesehen und entschieden bekämpft. Saadja's Gegenschrift mochte nicht nur die excentrischen von allen überlieferten Deutungen losgelösten Schriftauslegungen widerlegt, sondern auch die sadukäischen Folgerungen abgewiesen haben.

21. Die siebente und letzte polemische Schrift Saadja's war gegen den karäischen Eiferer Salmon ben Jerochim gerichtet. Ben-Jerochim, geboren 885 zu Fastat oder Alt-Mizr

und in Jerusalem wohnhaft [125], war bei seiner Ankunft in Aegypten über den mächtigen Eindruck, welchen der um sieben Jahre jüngere Saadja selbst auf die karäischen Gemeinden durch seine mündlichen und schriftlichen Angriffe auf Karäer und Karäerthum gemacht, so erbittert und in Fanatismus versetzt, daß er eine heftige an Galle und Schmähung reiche Streitschrift wider Saadja schrieb. Denn Saadja hatte bekanntlich von seinem 17. bis zum 34. Jahre (908—926) die meisten und wichtigsten Schriften gegen karäische Persönlichkeiten, gegen die karäischen Ketzer und zur Apologie des Rabbinismus verfaßt und die vorzüglichsten Schriftauslegungen veröffentlicht, worin das Karäerthum angegriffen wurde. Der gewaltige Eiferer gegen das Rabbinenthum, der heftige Ben-Jerochim, wurde deshalb zur bittern Polemik gegen Saadja im Interesse seiner Genossenschaft hingerissen. Die in Reimprosa verfaßte Streitschrift Ben-Jerochim's gegen Saadja, genannt Iggeret oder Teschuba, Chibbur oder Milchamot und in arabischer und hebräischer Sprache geschrieben, wird weiterhin ausführlich nach Inhalt und Form besprochen werden, hier gilt es bei Zusammenstellung der Saadja'schen Streitschriften auch die gegen Ben-Jerochim vorzuführen. Nach einer Mittheilung Abraham bar Chajja's in seinem Buche über die Kalenderkunde (1120) [126] schrieb Saadja um 926, im 34. Jahre seines Lebens, die große und umfängliche Streitschrift Kitáb el-Tamjis (Buch der Unterscheidung), in der hebräischen Uebersetzung bald Sefer ha-Mibchan [127], bald Sefer ha-Hakkara [128] und, wie wir aus einem Citat im Jezira-Kommentar des Jehuda ben Barsillaï Barceloni ersehen, auch Sefer 'al Tha'anot Min Echad (Buch gegen die Angriffe eines Ketzers) genannt [129]. Daß unter Ketzer (Min), Feind des Judenthums (Raschë), Irrender (Thoëh) und Irreführender (Mathëh) nur Ben-Jerochim verstanden werden kann, sieht man klar aus den bei Jefet, Jehuda Barceloni, Abraham bar Chajja und Anderen herausgefundenen Bruchstücken, wenn man sie mit den Stellen in „Milchamot" des Ben-Jerochim vergleicht.

22. Was nun den Inhalt dieser Streitschrift Saadja's, des Hauptwerkes gegen das Karäerthum betrifft, so mag sie der Reihe nach Ben-Jerochim's arabische Polemik gegen Saadja, die er

selbst in seinem Psalm-Kommentar (zu 104, 19) unter dem Titel Kitâb el-Rudd 'ala el-Fajjûmi nennt, gefolgt sein, mithin den Angriffsstoff Ben-Jerochim's ebenso wie dieser auf 19 Kapitel vertheilt haben. Er behandelte demnach im 1. Abschnitt (Bab) das Alter des mündlichen Gesetzes und seine gleiche Entstehung mit dem geschriebenen, daher es wie dieses für das Judenthum verbindlich und unabänderlich ist. Aber das sogenannte mündliche Gesetz ist nur die überlieferte und ererbte Anleitung zur Ausführung des schriftlichen. Die Anklagen Ben-Jerochim's über das Niederschreiben der Tradition und über die Ueberschätzung derselben haben keinen Grund. Im 2. Abschnitt vertheidigte er die 6 Mischna-Ordnungen und deren Auslegung, den Talmud. Die Ben-Jerochim'schen Einwendungen, daß diese Traditionsschriften nicht wahr sein könnten, weil über die Tradition in mannigfacher Weise discutirt werde und weil sie nicht durch Wunder bezeugt seien, beweisen aber nur, daß Ben-Jerochim über die Aeußerlichkeit des Traditionsbegriffes nicht hinausgegangen ist. Das 3.–6. Kapitel vertheidigte den rabbanitischen Kalender gegen die karäischen Einwürfe, indem er ihn in die mischnäische, ja sogar biblische Zeit hinaufrückt und durch diese Ueberschreitung der geschichtlichen Wahrheit den karäischen Angriffen sich aussetzte. Im 7. Kapitel wirft er die Einwürfe Ben-Jerochim's zurück, die derselbe in Bezug auf die verbotnen Verwandschaftsgrade, die zweiten Feiertage, auf die Anlegung der Tefillin und auf die Vorschriften über den Feststrauß gemacht hat. Kapitel acht und neun behandelten die Festzeiten, nach der alten überlieferten Festsetzung und führten aus, auf welche Tage sie dem jüdischen Kalender zufolge niemals fallen dürfen [130]. Im 10. Kapitel behandelte er die karäischen Ausschreitungen in Bezug auf die Zurüstung der Speisen von Freitag auf Sabbat, auf das Lichtanzünden und das Fortbrennen der Lichter am Sabbat, bei welcher Gelegenheit er seine frühere „Abhandlung gegen das Karäerthum in Bezug auf die Sabbatlichter" fast ganz aufnahm, wie aus Jefet's Kommentar zum Fünfbuche ersichtlich ist [131]. Das 11. Kapitel behandelte das Reinheitsgesetz, die rabbinischen Bestimmungen über die Thierschlachtung u. s. w. Das 12. Kapitel besprach die Keuschheitsgesetze, die Beiwohnung am Sabbat, und einige auf Sabbat

bezügliche Agada's. Im 13. Kapitel oder Abschnitt wies er Ben-Jerochim's Spott über die talmudischen Agada's mit Entrüstung zurück. Schon aus Musa Ibn Esra's Religionsphilosophie[132] wissen wir, daß die talmudischen Agada's, die in ihrer Buchstäblichkeit bald unbegreiflich bald lästerlich erschienen, die Zielscheibe karäischer Angriffe gewesen waren und daß Saadja die Deutung und Vertheidigung derselben übernommen hatte. Im Besondern wurden von Ben-Jerochim diejenigen talmudischen Agada's den Rabbaniten vorgehalten, welche die Gottheit in das Sinnliche und Menschliche zu sehr herabziehen, wie z. B. die Agada von den 3 Nachtwachen (Berachot 3a.), wo es von Gott heißt, daß er mit Löwenstimme ausruft: „Wehe den Kindern, daß ich um ihrer Sünden willen mein Haus zerstört, meinen Tempel verbrannt und sie unter die Völker der Welt getrieben", oder „daß Gott, beim Hochpreis seines Namens im Lehr- oder Bethaus, sein Haupt schüttelt und spricht: Heil dem König, den man daheim preist, wehe dem Vater, der seine Kinder ins Elend treibt und wehe den Kindern, welche vom Tische ihres Vaters verbannt sind". Ebenso die Agada, daß Gott betet und dies in einer gewissen Formel thut (Berach. 7b); die Agada von Ismaël ben Elischa (Das.), wie er in das Allerheiligste ging, um das Räucherwerk anzuzünden und da den Achtariël, der selbst Gott ist, auf dem erhabnen himmlischen Thron sitzen sah und zu Ismaël sagte: gieb mir einen Segen u. s. w.

23. Neben der Vertheidigung dieser und ähnlicher Agada's gegen Ben-Jerochim sprach er sich darin noch über den ganzen Apparat der mystischen Literatur aus, wie über Sefer ha-Rasim, Sefer Schem ben Noach, Schiûr-Komah, Ma'asseh Bereschit rabba, Otijjot de-Rabbi Akiba u. A. theils deren Unwerth und Untergeschobenheit geltend machend, theils sie erklärend. Von diesem (13.) Abschnitte hat sich in dem Jezira-Kommentar von Jehuda Barceloni[133] ein großes Bruchstück des Schlusses erhalten, welches ich hier in deutscher Uebersetzung gebe, um ein Bild seiner Polemik zu bieten. „Jedoch," heißt es daselbst, „seien (Ben-Jerochim's) Angriffe in Bezug auf die Agada von Achtariël und auf diejenige, wo es heißt: „Ich bin wie Einer desgleichen", in ihrer Deutung und dem Endziel ihres Inhalts von diesem ketzerischen Thor nicht begriffen

worden. Er konnte auch seiner Beschränktheit und seines Abfalls wegen nicht das Geringste von diesen Sachen begreifen. Wenn er tief und andauernd seinen Sinn dahin gerichtet und die Schrift genau gelesen hätte, so würde er sich über solche Agada's nicht gewundert haben. Denn er würde in der Schrift die Stelle gefunden haben, wo es heißt, daß Gott dem Mose die Kehrseite seiner abziehenden lichtglänzenden Herrlichkeit gezeigt habe, weil die göttliche unmittelbare Gegenwart nicht geschauet werden kann, wie es heißt (Ex. 33, 23) „Du kannst schauen meine Kehrseite (Achorai)", d. h. mein von strahlendem Lichtglanz umflossenes Wesen bei seinem Fortziehen, „aber meine unmittelbare Gegenwart kann nicht geschauet werden" [134]. Er würde ferner gelesen haben (Ex. 24, 10), daß Mose und Ahron, Nadab, Abihu und die siebzig Aeltsten die glanzumflossene Gestalt Gottes, d. h. die Herrlichkeit Gottes gesehen; und die Schrift erklärt dies selbst (24, 17): sie haben einen großen Lichtglanz gesehen, da es heißt „und die Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's war wie verzehrendes Feuer." Wenn daher Jesaja sagt (6, 1) „ich schauete den Herrn", so meint er den großen Lichtglanz, den Lichtschein seiner Herrlichkeit. Dieser ausstrahlende Feuerglanz ist das geschaffene Urlicht, von welchem aus alles Geschaffene und Gewordene seinen Anfang genommen. Wenn daher der Prophet Micha (2 Chr. 18, 18) sagt: „Ich sah Jehova auf seinem Throne sitzend", oder wenn Ezechiel (1, 27) ausruft: „Und ich schauete Etwas gleich dem Aussehen des Glüherzes, ein Aussehen wie Feuer, das rings ein Gehäuse (Hof) bildet," so ist dies ebenso, wie alle sonstigen Ruhmesaussagen und Vorstellungen der Propheten bei ihren Schaugesichten, nach den Ansichten aller Gläubigen und Einheitsbekenner, nur von dem geschaffenen Urlicht zu verstehen. Die göttliche Weisheit bei der Schöpfung dieses Urlichts (Kebod Jehova) hatte die Absicht, bei den Propheten und Frommen, welche diesen Lichtglanz geschauet, den Glauben zu läutern und zu festigen, daß das gehörte offenbarte Wort von Gott gekommen. Das mit dem prophetischen Schaugesicht verbundene strahlende Licht ist das Zeichen und das Wunder, welches die Gegenwart der Gottheit bezeugt und jeder Seher dieses Lichtglanzes spricht: „Ich habe Jehova geschauet," nämlich die Bezeugung der gegenwärtigen Herr-

lichkeit Gottes, wie ich dieses in weitester Ausführung in meinem „Buche über die Gotteseinheit (Sefer ha-Jichûd)“ besprochen habe. In diesem Sinne ist also auch die Agada von Achtariël zu erklären. Ismaël sah eine der strahlenden im Anbeginne geschaffenen Lichtgestalten, die Achtariël benannt und als Gott Israels bezeichnet wurde, d. h. die als Bezeugung und Symbol für Gott gilt, weil der geschaffene Lichtschein die vernommene Rede als von Gott kommend bezeichnet. Das Lichtbild sprach, nach der Agada: „Preise mich“, wie Gott ebenso die Engel und die Himmlischen auffordert, ihn zu preisen (Ps. 103, 20—22). Alles dieses verstanden die Einsichtigen und das war das richtige Verständniß der Ausdrücke. Wir behaupten aber damit nicht, daß Ismaël, weil er diesen Lichtglanz gesehen, darum ein Prophet gewesen sei, da nicht gerade blos der Prophet ein Mittelwesen (Engel) schauet, sondern auch viele Nichtpropheten einer solchen Schau gewürdigt wurden. Nach derselben Weise ist der Ausdruck in der Agada: „Ich bin euch gleich“ zu fassen, denn Gott zeigt im künftigen seligen Leben jenen mächtigen und gewaltigen Lichtglanz, der einer feurigen Gestalt gleicht und wie jene Seeligen ihn lobend wahrnehmen, so sagt Gott damit: „Er ist's, der spricht.“ In Wahrheit ist jeder Engel, jede himmlische Gestalt nur ein geschaffener Lichtglanz, also nur etwas Gewordenes wie wir, nur daß Gott solche Lichtgestalten zur eigenen Herrlichkeit geschaffen, wie es heißt (Ps. 104, 4): „Die Stürme macht er zu seinen Engeln und Feuerflammen zu seinen Dienern.“ Bei allen Gelegenheiten und Begebnissen daher, wo es in der Schrift heißt: „Ich habe Gott gesehen,“ ist es dahin zu deuten, „ich habe den Abglanz seiner Herrlichkeit (Kabod) geschauet, wodurch nur die Größe und Allmacht Gottes mir bekannt geworden.“ Wenn ein thörichter Mensch aber sich eigensinnig zu dem Ausspruche zwingen will, daß jene Propheten wirklich Gott gesehen, so müssen wir ihm entgegenhalten, daß die Schrift selbst die buchstäbliche Fassung abweist, wenn sie sagt, daß Gott mit keinem der Propheten außer mit Mose gesprochen habe, wie es heißt (Dt. 33, 10): „Und nicht erstand ferner ein Prophet in Israel, der Gott von Angesicht zu Angesicht erkannt hat.“ — Aus dem Mitgetheilten ist zu ersehen, daß der Lichtglanz, welchen die Propheten geschauet

und von dessen Schimmer aus sie Offenbarungen vernommen haben, nur jenes geschaffene herniederscheinende Licht war, von dem es heißt (Ez. 1, 28 flg.): „Wie die (gemäßigtere) Erscheinung des Regenbogens, der sich in einer Wolke am Tage des Regens bildet, also ist das Aussehen des Glanzes (der göttlichen Herrlichkeit) ringsum." Ich beschließe nun diesen Gegenstand der Besprechung mit meiner Ansicht über das Buch Schi'ur Komah (von den mystischen Maaßbestimmungen Gottes). Mit diesem Buche haben die Gelehrten durchaus nicht übereingestimmt, da weder die Mischna noch der Talmud davon wissen und wir kein Mittel haben zu erkennen, ob es von Rabbi Ismaël herrührt oder nicht. Vielleicht hat es irgend Einer ihm angedichtet, wie wir so viele Bücher haben, welche Verfassern zugeschrieben wurden, die sie gewiß nicht verfaßt haben, während man sie berühmten Namen angedichtet hat, um den Ruhm der Schriften zu erhöhen. Verhält sich die schriftstellerische Weise hier ebenso, dann hätte ich den Angriff (Ben-Jerochim's) in Bezug darauf gar nicht zu beantworten nöthig. Jedoch um für jeden Fall die Wahrheit zu erhärten, will ich zugeben, daß R. Ismaël das Buch Schi'ur Komah verfaßt habe, aber wir haben sodann noch immer verschiedene Wege, seinen Inhalt zu erklären im Sinne des Glaubens und der Gotteseinheit. Denn wir haben bereits oben mitgetheilt, daß der Schöpfer für die Offenbarung an seine Propheten einen von sich ausstrahlenden Lichtglanz geschaffen, welcher nicht die Gottheit selber ist, sondern die Gottheit und seine Herrlichkeit bezeugt und wodurch der Seher empfindet, daß er die Offenbarung von Gott erhält. Auch wenn die göttlichen Mittheilungen durch Engel vermittelt sind, so ist anzunehmen, daß selbst die Engel nicht unmittelbar von Gott, sondern durch das ausstrahlende Licht die göttlichen Mittheilungen erhalten. Das ausstrahlende Licht als Geschaffenes ist aber meßbar und kann sich nach Verhältniß steigern, wie im Verhältniß der Engel zu den Menschen nur eine Steigerung liegt. Als Chawi el-Balkhi in seinem aus zweihundert Angriffen (auf das Judenthum) bestehenden Buche die Frage aufwarf: „Warum hat Gott (nach der Schrift) seine Herrlichkeit nicht lieber bei den reinen Engeln wohnen lassen, und es vorgezogen, zwischen den sündigen Menschen zu weilen?"

erwiderte ich darauf: „Wer hat dir verkündet, daß bei den Engeln der strahlende Lichtglanz oder seine Herrlichkeit nicht größer war, als bei den Menschen?" Wörtlich sagte ich unter Anderem: „Wie willst du es wissen, wie sein (Gottes) Verhältniß zu den Engeln ist? Vielleicht ist der Lichtglanz seiner Herrlichkeit bei ihnen tausendmal größer, nach Maaßgabe des geistigen Verhältnisses der Engel zu Gott? Wie kannst du überhaupt von Verschmähung sprechen und fürchtest nicht die Abweisung der Gelehrten[135]?" Nach dieser Voraussetzung kann der Inhalt des Buches Schi'ur Komah richtig gefaßt werden. Rabbi Ismaël erzählt, daß einer der Engel ihm mitgetheilt, daß der Lichtglanz der göttlichen Herrlichkeit bei ihm diese und jene riesigen Maaße habe, d. h. die Himmel ausfülle, denn wenn diese lichtumflossene Herrlichkeit Gottes die Tempelhallen erfüllt (Jos. 6, 8), so müßte diese Herrlichkeit bei den Engeln die Himmel erfüllen. In diesem Sinne müßten wir uns das sonderbare Buch Rabbi Ismaëls erklären, wenn es wirklich ihm zuzuschreiben ist. Wenn man einwenden wollte, daß doch dieser Lichtglanz dort „unser Schöpfer" heißt, so müssen wir darauf erwidern, daß es wie das „Gott sehen" nicht buchstäblich zu fassen ist."

24. Dieses große Bruchstück aus dem dreizehnten Abschnitte der Saadja'schen Streitschrift gegen Ben-Jerochim giebt uns neben der Hinweisung auf zwei andere Schriften desselben, auf Sefer ha-Jichûd und Teschubot 'al Tha'anot Châwiel-Balkhi, eine Vorstellung von dem Geiste und der Form dieses großen Werkes, wie sehr wir auch seine Ansichten sonderbar finden mögen. In Bezug auf die weiteren Abschnitte, nämlich vom 14. bis zum 19., können wir nicht einmal nach Muthmaßung den möglichen Inhalt angeben, da uns der Inhalt dieser sechs Abschnitte bei Ben-Jerochim, welche gegen Saadja's Entgegnung gerichtet waren, noch nicht bekannt geworden.

25. Nach Vorführung der sieben Streitschriften Saadja's gegen karäische Persönlichkeiten, angefertigt von 909 bis 926 zu Fajjûm, in welcher Zeit er auch, wie wir oben gesehen, die Klasse der Schriften über Gesetzeslehre (Fikh), Dogmatik (Kalân) in einzelnen Theilen geschrieben und die exegetischen Schriften ausgearbeitet hatte, bleibt uns nur noch übrig, den Geist zu schildern,

der alle diese Schriften Saadja's im Gegensatz und Widerspruch zum Karäerthum durchdrang. In Saadja raffte sich das rabbanitische Judenthum zuerst auf, alle Theile der Theologie und der religiösen Praxis gegen die karäische Spaltung und zwar nach damaligem Stand der Philosophie und der hebräischen Sprachkunde aufzubauen, um dadurch dem Karäerthum, welches diese Hilfsmittel schon seit Anan benutzt hatte, würdig entgegentreten zu können.

26. Die Auslegung der Schrift und die philosophische Dogmatik bildeten aber allein die zwei Säulen, auf welchen Saadja das rabbanitische Judenthum aufgebaut hat. Die Bausteine waren die der Karäer, nämlich das sprachgemäße Erfassen des Wortsinns der Schrift und die Ausgleichung der Glaubenslehren mit der Philosophie der damaligen Zeit. Allein die Principien der Exegese wie der Dogmatik waren so entschieden gegenkaräisch und im Geiste des Rabbinismus entwickelt, daß deren Vorführung zum besseren Verständniß des karäischen Gegensatzes von Interesse ist. Zu den Principien der Schriftauslegung rechnet Saadja die Fassung des Schrifttextes im Einverständnisse mit Vernunft und Tradition, die erlaubte Hinzufügung eines den Sinn verdeutlichenden Wortes in einer Uebersetzung, vorzüglich aber das Streben, die Spuren der überlieferten Gesetzesausbildungen in Mischna und Talmud schon im Schriftworte zu entdecken[136]. In der Uebereinstimmung der biblischen Gesetze mit der Vernunft, oder indem diese der Vernunft nicht widersprechen, sieht Saadja das Kriterium der Göttlichkeit. In der Verknüpfung mit der Tradition werden die biblischen Gebote ergänzt, ihre Beschaffenheit, Dauer und Bestimmnng vorgezeichnet und nach Form, Maaß und Begrenzung festgesetzt[137]. Der Wortsinn eines Schriftausdruckes kann nur im Zusammenhang mit dem Inhalte, die natürliche einfache Aussage nur mit den in der Gemeinde feststehenden Normen und Wahrheiten gefaßt werden. Aber die nothwendigen Umdeutungen, welche jener gesuchte Einklang erforderlich macht, dürfen nicht schrankenlos und willkürlich, sondern nur in dem Falle, wenn die sinnlich wahrnehmbare Thatsache, oder eine allgemeine Vernunftwahrheit, eine andere Behauptung der Schrift oder die Ueberlieferung unserer Alten dem gangbaren Wortsinne widersprechen, vorgenommen werden. Dieses Herausgehen

aus dem strengen Wortsinne in gedachten vier Fällen muß jedoch immer noch sprachgemäß sein. Ohne einen Zwang jener vier Fälle muß der einfache Sinn beibehalten werden und in keinem Falle darf im Widerspruch mit dem überlieferten Verständniß die Schrift ausgelegt werden. Auch die allegorische Fassung von Wundern und geschichtlichen Wahrheiten kann eine Exegese im Sinne des Judenthums nicht dulden. Ferner rechnet Saadja zu diesen Principien die Umwandlung der Anthropomorphismen in der Schrift, da die Lehre vom göttlichen Wesen in der Schrift wie in der Ueberlieferung jede Gestalt, jedes Bild, jede körperliche Bezeichnung von Gott entfernt wissen will. Bei den Schriftstellen, in denen Gott in menschlicher, sinnlicher Weise dargestellt wird (Ex. 1, 26; 8, 1; 9, 6; Dt. 4, 24), müssen, nach Targum und Tradition, die Erwähnung einzelner Glieder bei Gott, als Haupt, Auge, Ohr, Antlitz, Hand, Mund, Herz, Eingeweide und Fuß in die Begriffe Erhabenheit, Vorsehung, Vernehmen, Miß- oder Wohlgefallen, Macht, Befehl oder Erklärung, Weisheit, Erbarmen und Gehorsam umgedeutet werden und selbst die Zeitwörter, welche eine Thätigkeit dieser Glieder ausdrücken, fallen einer Umwandlung anheim. Dahin gehören auch die biblischen Beschreibungen, wie die Propheten Gott in menschlicher Gestalt auf dem Throne sitzend gesehen, das Sprechen Gottes mit den Propheten, die Beschreibung der Herrlichkeit Gottes (Kebod Jehova), die Zusammenstellung Gottes mit Engeln oder Menschen, die Beilegung sinnlicher Affectionen, die Aussprüche über Engel, Satan, Asasel, Dämonen, die theils bildlich, theils philosophisch umgedeutet werden müssen. Eine Erweiterung dieses Princips bilden die Ausgleichungen vieler biblischer Erzählungen, welche dem recipirten dogmatischen Begriffe in ihrer Buchstäblichkeit entgegen sind, z. B. der Gerechtigkeit, Reinheit Gottes, der schuldigen Ehrerbietung gegen Gott, der Vorstellung von hochgestellten Männern und Propheten u. s. w. Ueberhaupt ist nach Saadja die Aufgabe der Exegese, die äußern und innern Widersprüche in der Schrift, das Vernunftwidrige, Ungewöhnliche in Thatsachen, Geboten und Ausdrücken so zu erklären, daß es einer Verständigkeit der Sinne, der philosophischen Anschauung der Zeit, dem Bekenntnisse des Judenthums, der Ueberlieferung der Gemeinschaft, der Beachtung der

Sitten, Bräuche und der Zucht der Väter entspricht. Neben den im Allgemeinen ausgesprochenen Grundsätzen bei der Auslegung der heiligen Schriften, wie sie Abraham Geiger in dem Aufsatze: „zur Entwickelungsgeschichte der hebräischen Sprachkunde, biblischen Exegese und hebräischen Dichtkunst unter den arabischen Juden im zehnten, elften und zwölften Jahrhundert," ausführlich und durch zahlreiche Beispiele belegt, besprochen hat[128], kam noch als Beigabe zu seinen hermeneutischen Principien die exegetische Abweisung der christlichen, moslemitischen und karäischen Ansichten im Besonderen.

27. Gegen das Christenthum der damaligen Kirche sucht Saadja die Stellen, in denen Gott in der Mehrheit gesprochen oder wo Beziehungen auf drei Personen in Gott gesucht werden, umzudeuten. Ebenso erklärt er die Stellen, welche auf eine Lehre von der Erbsünde, auf eine Erlösung durch Christus, auf eine Selbstständigkeit des heiligen Geistes gedeutet wurden, in eigener dem Judenthum entsprechender Weise. Viel geringer waren die Abweisungen gegen islamitische Schriftanwendungen, da solche im Ganzen nur geringe und höchstens symbolischer und agadischer Natur waren. Am Schärfsten tritt er in seinen exegetischen Principien dem Karäerthum mit seiner talmudfeindlichen, willkürlichen und gewagten Exegese entgegen. Während die Karäer die Bibel aus der Bibel selbst erklärten und den Grundsatz aufstellten, das Fünfbuch sei auch als Gesetzeslehre vollständig und voraussetzungslos zu fassen, behauptete Saadja, daß die Schrift in der Gesetzeslehre unvollständig sei, daß sie die Ausführung und die specielle Bestimmung der mündlichen Ueberlieferung anheimgegeben habe und daß diese Tradition zur Schrifterklärung hinzutreten muß. In seinem Kommentar zur Genesis stellt er, wie wir von seinem Gegner Ben-Jerocham wissen[129], sieben Beweise für die Nothwendigkeit der Tradition zum Verständniß der Gesetze auf, und darunter sind eben die überlieferten speciellen Bestimmungen und Ausführungen der Gebote die wichtigsten. Die Nothwendigkeit der Tradition für die Exegese dehnte Saadja auch auf das sprachliche Element der Auslegung aus. Seine Abhandlung über die einmal in der Bibel vorkommenden Wörter erklärt er aus den verwandten Ausdrücken

der Mischna, Gemara und des Targum, wenngleich dies mehr der Charakter einer Sprachvergleichung hat. Dasselbe that er in seiner Uebersetzung und in seinem Kommentar[140].

28. Wie die Principien und die Charakteristik der Saadja'schen Hermeneutik nur im Gegensatze zur karäischen Schriftauslegung hier in Betracht kommen können, da sie sonst in die Geschichte der rabbanitischen Exegese gehören[141], ebenso kann Saadja's religionsphilosophische Dogmatik im Sinne der Mutaziliten hier nur in ihrem Gegensatze zur Dogmatik des Anan, Nahawendi und anderer karäischer Religionsphilosophen besprochen worden, da das Ganze der Religionsphilosophie Saadja's als einer Philosophie des Judenthums anderswo zu suchen ist[142]. Der Begriff von Gott aus der Erkenntniß eines Weltschöpfers erfaßt, verknüpft nach Saadja zugleich die Eigenschaften Gottes, ohne welche der Gottesbegriff undenkbar ist. Die Attribute: „seiend (lebend, wirklich), weise, mächtig, wissend" sind mit Gott gesetzt und wir treten damit nicht der Ewigkeit und Vollkommenheit Gottes entgegen, wie Anan meint, da sie nicht Zusätze zu seinem Wesen, sondern mit ihm eins sind. Die Seele, vermöge ihres Erkenntnißvermögens, in ihrer Aeußerung als Vernunft, hat zwar vor der Offenbarung die Erkenntniß gefördert, kann jedoch die Religion als Gesetz nicht allein regeln, und die Vernunftgemäßheit ist daher nicht, wie Anan glaubt, die einzige Reglerin der Gebote. Lohn und Strafe sind zwar Ergebnisse der freien That, aber die regelnde Gerechtigkeit Gottes und die Ausgleichung durch sie findet, der Lehre Anan's entgegen, in der jenseitigen Welt statt. Das Dogma von dem Erschaffensein des Weltalls stellt Saadja als Basis hin, worauf der Gottesbegriff erbaut wird; somit ist das Dogma gegen Ibn el-Dawendi's Ansicht von der Ewigkeit der Welt gerichtet. Das Wesen der Seele ist nicht als leibliche Thätigkeit und als sinnlich zu fassen, wie Nahawendi es gethan, sondern als einheitliches, geistiges Lichtelement, wozu der Körper nur das Werkzeug ist. Die Seele ist daher unsterblich. In Bezug auf Engel hatte Saadja seine Theorie von den Lichtschöpfungen aufgestellt, ganz verschieden von der Lehre Nahawendi's über die Mittelwesen. In gleicher Weise treffen wir auf den verschiedensten Punkten der Religionsphilosophie ein

Auseinandergehen des Karäerthums von dem rabbanitischen Judenthume und dies würde bis ins Einzelne noch weiter erkannt worden sein, wenn nicht die religionsphilosophischen Arbeiten der Karäer vor Saadja ein Raub der Zeiten geworden wären.

29. Nachdem Saadja's Thätigkeit auf gegenkaräischen Bahnen der jüdischen Theologie hier dem Leser aufgerollt und den zerstreuten Andeutungen der Saadjanischen Ansichten auf dem Gebiete der Schriftauslegung, der Gesetzeslehre und der Dogmatik hier eine kurze organische Darstellung zu Theil geworden ist, haben wir noch eine Musterung der karäischen Gegner Saadja's vorzunehmen, die theils während seines Lebens (910—942), theils gleich nach seinem Tode (942—950) ihre Polemiken geschrieben haben. Die karäischen Gegner Saadja's sind für den Zeitabschnitt von 900 bis 950 die Hauptträger des karäischen Schriftthums, die festen Begründer der karäischen Principien auf allen Gebieten der karäischen Theologie, indem vorher ein Hin- und Herwogen und Schwanken das Karäerthum gekennzeichnet hatte. Es war indirekt Saadja's Verdienst, die Karäer zu festen und bestimmten Principien gedrängt zu haben. Denn neben den Streitschriften der karäischen Gegner wurde zugleich das gesammte Schriftthum der karäischen Theologie ausgebaut und überdies schlossen sich ihnen auch solche Schriftsteller an, welche Saadja's Gegnerschaft gar nicht oder nur nebenher berührten. Einer der ersten Gegner Saadja's war Abu-'Ali Hassan el-Lewi el-Bazri (c. 915), Vater des 'Ali ben Hassan und Großvater des berühmten karäischen Schriftstellers Jefet, genannt Abu-Sa'îd Hassan ben 'Ali el-Lewi el-Bazri. Wir sehen aus dem Schriftthume dieser Männer, daß sich die Gegnerschaft durch drei Geschlechter in dieser Familie fortpflanzte[143]. Dieser Abu-'Ali Hassan aus Bazra schrieb: 1. Nach dem Zeugnisse Sahl's in seinem offenen Zurechtweisungsschreiben[144] eine Streitschrift gegen Saadja, welche „Erwiderungen in bewährten Reden, wie Stifte fest eingesteckt" enthielten. 2. Ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), nach karäischen Principien und im Widerstreit gegen die Tradition gefaßt. Der berühmte karäische Schriftsteller Jeschu'a ben Jehuda (um 1090) führt in seinem die Gesammtheit der Gesetze in Kapiteln (Perakim) behandelnden Werke

Sefer ha-Jascher, von welchem dessen Sefer ʿArajot nur einen Theil bildet, häufig unseren Abu ʿAli an neben Autoritäten aus der Zeit nach Anan, was immer auf dieses Werk zurückzuführen ist.

30. Ein anderer Gegner Saadja's war dessen Sohn ʿAli ben el-Hassan el-Lewi el-Bazri (930), Vater des unter dem Namen Jefet (Hassan) bekannten karäischen Schriftstellers zu Bazra. Sahl in seiner bekannten Schrift[145] nennt ihn ben Hasson, was nur die vulgäre Aussprache von ben Hassan ist und führt ihn neben Anderen als Verfasser einer Streitschrift gegen Saadja auf. Sein Enkel Abu-Saʿïd Lewi ben el-Hassan (Jefet) el-Lewi aus Bazra nennt ihn beim Citiren in seinem Kommentar zu Deuteronomium[146] „unser Großvater, Lehrer und Meister, der große Lehrer, Sohn el-Hassan's des Lehrers" und durch ihn erfahren wir, daß er außer der nun verlorenen Streitschrift gegen Saadja auch einen Kommentar zum Pentateuch (Scharch ʿal ha-Tora) geschrieben habe. In seiner Auslegung zum Pentateuch wurden, wie wir aus einer Mittheilung erfahren[147], fremdartige oder wenig bekannte Ortsnamen nach Ibn Koreisch erklärt[148]. Ohne Zweifel hat sich die Erklärung auch sonst über Sprachliches verbreitet. Dieser ʿAli ist wahrscheinlich auch der religiöse Dichter, von dem in einer handschriftlichen damascenischen Sammlung religiöser Gedichte sich eins mit dem Akrostich ʿAli findet[149].

31. Ein anderer bedeutender Gegner Saadja's war Hassan ben Maschi'h, auch blos Ben Maschi'h genannt[150] (c. 930). Sahl sagt in seinem Zurechtweisungsschreiben[151] von Ben-Maschi'h, daß er stets wie andere gelehrte glaubenseifrige Karäer den Rabbaniten Saadja gedrängt habe, die Unterschiede und Streitsachen zwischen Karäer- und Rabbinenthum in öffentlicher Verhandlung zu regeln und die Richtigkeit auf dem Wege der Discussion zu bestimmen oder zur Entscheidung zu bringen. Aber wie auch die meisten Karäer nach einem solchen Gelehrtenkampf gestrebt haben, so suchte doch Saadja diesem Ansinnen stets auszuweichen und nur für Freitag Abend wollte er dies in seinem Hause zulassen. Aber die Karäer durften solches nicht annehmen, da sie

nach ihren Ansichten in einem durch Lichter erleuchteten Zimmer nicht weilen sollten. Dieses Drängen soll Ben-Maschi'h soweit getrieben haben, daß Saadja ungeduldig wurde und ihm zurief: „Ich habe mit Dir nichts zu thun, gehe fort von mir!" und ihn fortwies. Ferner erzählt er daselbst, „daß die gegenkaräischen Schriften Saadja's schwer zu erlangen gewesen seien; als eine derselben endlich in die Hände des Ben-Maschi'h gekommen, schrieb er dagegen bei Lebzeiten Saadja's." Ben-Maschi'h, der etwas ältere Zeitgenosse Saadja's, wird von Abraham Ibn Esra in seinem berühmten Vorworte zu seiner Auslegung des Fünfbuches als die dritte große Autorität der Karäer angeführt, die in der Schriftauslegung wie Anan und Binjamin Nahawendi vor und Jeschu'a nach ihm den sadukäischen Weg eingeschlagen hat[152]. Er schrieb, soviel wir aus erhaltenen Notizen wissen: 1. Widerlegungen der Saadjanischen Angriffe auf die Karäer und zwar in arabischer Sprache[153]. In dieser Schrift hat Ben-Maschi'h z B. widerlegt, was Saadja über angebliche ketzerische Schüler des Antigonos, über Zadok und Boëtos, vorgebracht hatte; er bestreitet den historischen Werth dieser Mittheilung, weil die Sadukäer, welche damals mitten unter den Pharisäern lebten und schrieben, Nichts davon wissen[154]. 2. Einen Kommentar zum Fünfbuch, wie Anan und Nahawendi vor und Jeschu'a nach ihm, welchen Kommentar Ibn Esra in seiner eigenthümlichen Weise charakterisirt[155]. 3. Ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), nach dem Muster seiner Vorgänger[156]. Endlich 4. ein Buch der religions-philosophischen Systeme (Sefer ha-Datot), als eine philosophische Dogmatik des karäischen Judenthums[157]. Außer den hier ermittelten Schriften Ben-Maschi'h's, die sämmtlich untergegangen sind und die Jeschu'a ben Jehuda, Ibn Esra und der Verfasser des Chilluk noch vor sich gehabt haben mögen, wissen wir von seinem Leben ebensowenig, wie von den meisten Karäern vor ihm und seiner Zeit. — Auch der Grund, warum gerade er und noch Einige das Epithet ha-Kara (der Karäer) geführt haben, ist uns nicht mehr klar.

32. Als den vierten Gegner Saadja's, welcher eine eigene Streitschrift gegen Letzteren geschrieben hat, nennt Sahl in dem

bekannten Schreiben[158] einen Abu el-Thajib el-Gibli aus Kuhistan in Großindien (c. 935)[159]. Da er jedoch nichts weiter als diese Polemik geschrieben zu haben und diese schon früh verloren gegangen zu sein scheint, so ist es nicht zu verwundern, wenn seine Spur sich im karäischen Schriftthum ganz verloren hat und er sogar in den Verzeichnissen der karäischen Lehrer vermißt wird.

33. Neben den vier genannten Gegnern Saadja's aus Kuhistan, Bazra und Irak, nämlich neben Hassan ben Meschi'h, Abu el-Thajib el-Gibli, Abu-Ali Hassan el-Lewi el-Bazri und Ali ben Hassan el-Lewi el-Bazri, die fast nur als Bestreiter des Saadja genannt worden sind und von deren anderweitiger schriftstellerischer Thätigkeit gar Nichts oder nur Weniges erwähnt wird, mögen noch einige karäische Schriftsteller dieser Zeit (900—950), die, wenn auch nicht als Gegner Saadja's, doch als karäische Schriftsteller damals gewirkt, aber für die Folgezeit nur geringe Spuren hinterlassen haben, erwähnt werden. Zu diesen gehören: 1. Abi-Gâlâb Tâbit in Persien um 900, der Dogmatisch-Philosophisches geschrieben hat und welchen Josef el-Bazir, sein jüngerer Zeitgenosse, in seinem Muchtâwi erwähnt und widerlegt. Josef el-Bazir schrieb eine besondere Schrift gegen ihn, in Bezug darauf, ob von Gott Böses ausgehen kann, wie wir weiterhin sehen werden. 2. Abu-Sahl Mazliach ha-Kohen (c. 920) in Jerusalem, Vater des weiterhin als Schriftsteller und Gegner Saadja's aufgeführten Sahl. Dieser, als großer karäischer Lehrer bezeichnet[160], schrieb ein Gebotenbuch (Sefer Mizwot), worin die unterscheidenden Punkte der karäischen Lehre, wie z. B. über den Abib-Monat, Neumond u. s. w. besprochen wurden, wie man aus Jakob Tâmani's Anführung in seinem Pentateuch-Kommentar sehr leicht schließen kann[161]. Ein Enkel des Abu-Sahl, der ebenfalls Mazliach geheißen, wird vom Verfasser des Chilluk[162] zu den karäischen Vätern gezählt, wie auch dessen zwei Söhne Jecheskel ben Mazliach und David ben Mazliach. 3. Abu Jakub Js'hak ben Gahlûl (oder Bahlûl)[163] schrieb um 920 ein Buch der Gebote (Sefer Mizwot), aus welchem Jakob ben Mose Tâmani in seinem Pentateuch-Kommentar (Sefer ha-Pitron)[164] und Elijja

Baschiatschi im Adderet[165], jener mit Nennung seines vollen Namens, dieser unter dem Beinamen Abu-Jakûb citiren und den der Verfasser des Chilluk zu den Vätern des Karäerthums zählt[166]. 4. Der ältere Zeitgenosse Ben-Jerochim's und noch ältere des Saadja, der Scheich Jeschu'a (Furkân) ben Dâwud Ibn Sa'adal el-Hiti, um 900 als Lehrer oder el-Mu'allim zu Anat[167]. Er war in der Stadt Hit, die, mit zahlreichen Naftaquellen versehen, an einem der westlichen Eufratufer im Kreise Bagdad's und 21 Ferseng von Anbar entfernt lag, c. 865 geboren und führte daher den Beinamen el-Hiti. Später (c. 900) war er Mu'allim, d. h. Lehrer der karäischen Gemeinde zu Anat oder Ana, das fünf Tagereisen von Hit entfernt ebenfalls am Eufrat liegt[168]. Als Ben-Jerochim seinen Kommentar zum Dekalog, der fälschlich Mukaddima (Einleitung) überschrieben ist, verfaßt hatte (c. 925), war dieser Jeschu'a bereits ein Greis, el-Scheich oder ha-Saken zubenannt, und da Ben-Jerochim 885 geboren und bei der Abfassung c. 41 Jahre alt war, so mag el-Hiti spätestens 865 geboren worden sein, so daß er um 925 wirklich ein Sechziger gewesen ist. Nach den wenigen erhaltenen Notizen erfahren wir, daß er folgende Werke geschrieben: 1. Einen Kommentar über das Fünfbuch, woraus Ben-Jerochim in seiner Auslegung des Dekalogs eine Stelle zu Ex. 20, 14 citirt, die er als aus dem Fünfbuch-Kommentar entnommen bezeichnet. Aus diesem Citat ersehen wir, daß er die Urschriften der Bibel viel strenger oder asketischer auffaßte und gegen die talmudische Fassung polemisirte[169]. 2. Einen Kommentar zu den Psalmen, woraus ein Lehrer (Melammed) die kurze Erklärung el-Hiti's zu Psalm 108 in den handschriftlichen Psalm-Kommentar Ben-Jerochim's eingeschrieben, da Ben-Jerochim selbst diesen Psalm, als aus Psalm 57 und 60 zusammengesetzt, unkommentirt gelassen hat[170]. 3. Religiöse Poesien für das karäische Ritual, mit dem Akrostich Jeschu'a ben David[171]. Das ist Alles, was wir von seiner schriftstellerischen Thätigkeit durch versprengte Notizen erfahren haben. Er galt als Lehrer sehr hoch und Hadassi im Eschkol rechnet ihn zu den karäischen Vätern[172]. 5) In diesen Zeitabschnitt hinein (900—950) gehört auch der als grammatischer Schriftsteller von Hadassi vor Sahl ben Mazliach

aufgeführte Abu-Jusuf ha-Saken, vollständig el-Scheich Abu-Jusuf Jakub el-Mukak genannt[173].

34. Nach Durchmusterung der vorzüglich als Gegner Saadja's von Sahl aufgeführten Karäer, sowie der sonst bekannt gewordenen karäischen Schriftsteller jenes Zeitabschnittes (900—950), die aber sämmtlich weder als Bekämpfer des rabbanitischen Judenthums, noch als theologische Schriftsteller überhaupt eine Bedeutung im Karäerthum erlangt haben, schreiten wir zur Darstellung jener Karäer dieser Periode, die bald durch philosophische, bald durch exegetische, bald endlich durch gegenrabbinische Arbeiten, durch ihr Eingreifen in die Gestaltung des Karäerthums, durch ihre umfängliche schriftstellerische Thätigkeit eine dauernde Geltung in der karäischen Genossenschaft erlangt haben und deren Einflusse sich das rabbanitische Judenthum nicht entziehen konnte. Unter den Männern, welche in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts eine philosophische Durchdringung der gegenrabbanitischen Dogmatik erstrebt haben und deren Schriften auch auf dem Gebiete der Gesetzeslehre ein Mittelpunkt des Karäerthums geworden sind, gilt als der Erste el-Scheich Abu-Jakub Jusuf ben Ibrahim el-Bazir, hebräisch bald Josef ha-Roëh (ha-Roëh ist die Uebersetzung von el-Bazir), bald Abu-Jakub oder Josef ha-Maor, von seinem Werke Maor, oder endlich blos el-Scheich oder ha-Saken benannt. Ich nenne ihn der Kürze wegen Josef el-Bazir[174]. Er war in Raï oder in der Umgegend von Raï geboren, wie auch sein Zeitgenosse und Landsmann, der berühmte Arzt el-Rasi. Zu Raï war es auch, wo er sein philosophisch-dogmatisches Werk dem Vicekönig Manzur Ibn Is'hak um 916 gewidmet und es deshalb Kitâb el-Manzûri genannt hat, wie wir weiterhin sehen werden. Die Data über den Verlauf seines Lebens, oder über die Abfassungszeit seiner zahlreichen Schriften, haben sich nicht erhalten und nur die Daten von 910 für die Abfassung seines Sefer ha-Maor, von 916 für sein Kitâb el-Manzûri und von 930 für das Kitâb el-Muchtâwi, geben ohngefähr die Anleitung zur muthmaaßlichen Annahme der Daten. Geboren zu Raï in dem letzten Drittel des neunten Jahrhunderts (c. 870), studirte er noch vor Ausgang dieses Jahrhunderts die sämmtlichen philo-

sophischen und dogmatischen Systeme der Araber und die Philosophenschulen der Griechen. Er hatte sich so sehr in die arabische Sprechweise der Philosophen versenkt, daß er selbst beim Hebräischschreiben vom arabischen Idiom beherrscht war. Er behielt in seinen Werken, die er entweder von vorn herein arabisch abgefaßt, oder die er zugleich hebräisch und arabisch geschrieben hatte, nicht nur die arabische Konstruktion bei, sondern er reihete auch vollständige arabische Wörter ein, für welche die wissenschaftliche Sprache gangbare neuhebräische Wörter hat. Sein hebräischer Styl trägt daher das Gepräge eines Gemisches an sich, wenn dieses nicht vielleicht von seinem Uebersetzer herrührt. Die arabischen Begriffs-Ausdrücke, eine Anzahl technischer Bezeichnungen, für die er keine passenden oder verständlichen hebräischen Ausdrücke gefunden, behielt er so stark bei, daß seine Diktion einen fremdartigen Charakter bekam und selbst für kundige Leser kaum verständlich wurde. Die philosophische Spekulation und die Metaphysik war aber nicht nur in seiner Jugend, sondern durch sein ganzes Leben das eigentliche Gebiet, auf welchem er sich am liebsten bewegte, wie uns bereits Ahron ben Josef (1294) mittheilt[175]. Jehuda ha-Lewi im Kusari sagt, mit Hinblick auf den Josef el-Bazir, daß er aus früherer Zeit nur einen einzigen karäischen Philosophen, d. h. Metaphysiker kenne, der nach den vorbereiteten Wissenschaften (Logik, Physik u. s. w.) an die πρώτη φιλοσοφία oder Metaphysik herangegangen ist[176]. Josef Ibn Zadik in Cordova (st. 1149), obgleich Rabbanite, hatte sein philosophisches Werk Kitâb el-Manzûri bereits vor sich gehabt und führt es in seinem Werkchen „der Mikrokosmos (Sefer ʿOlam Kathan), ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik“ besprechend an, wie er auch den Verfasser unter dem Beinamen Abu-Jakub anführt[177]. Mose Maimûni hatte in seinem Delâlat el-Chaïrin (More Nebuchim), bei Besprechung der Religionsphilosophie der Karäer, die als Mutakallimûn und Mutaziliten ganz den Arabern gefolgt waren[178], wahrscheinlich die philosophischen Arbeiten unseres Josef el-Bazir im Sinne. Die nachfolgenden karäischen Philosophen, als Jeschuʿa ben Jehuda, Israël ha-Dajjan, Josef Kirkisani, Ahron ben Elijja u. A. haben Josef

el-Bazir nie erreicht, sind ihm nie an Gründlichkeit, Tiefe oder Umfang gleichgekommen und haben ihn überhaupt zum Muster genommen. Ahron ben Elijja in seinen 'Ez Chajjim schöpft ganz aus el-Bazir's Muchtâwi, gebraucht ganz seine Redeweise, seine philosophischen Termen, seine Ansichten über die Sekten und Philosophenschulen, selbst wo el-Bazir gar nicht genannt ist. Auch Hadassi in seinem Eschkol hat seine Beschreibung der Sekten zum großen Theile wahrscheinlich aus derselben Quelle geschöpft. Es ist daher vorauszusetzen, daß er diese Kenntnisse erst durch Hören der berühmten arabischen Muster an vielen Hochschulen nach mannigfachen Wanderungen zu Philosophen erlangt hat, selbst wenn er nicht darauf hinwiese, wie es in der That geschieht.

35. Wir können freilich einestheils aus Mangel an geschichtlichen Andeutungen, anderntheils weil selbst die wenigen erhaltenen Werke von ihm noch gar nicht untersucht worden sind, etwas Besonderes über seinen Studiengang nicht angeben; aber wir wissen aus seiner Bemerkung in seinem philosophischen Werke Kitâb el-Muchtâwi, daß er nach fernen Städten und Ländern gewandert ist, daß er verschiedene Religionsparteien und Philosophen-Schulen aufgesucht hat und daß er z. B. auf seinen Reisen gefunden hat, wie die Philosophen-Schulen der Ǧabarija und Ǧahmija, sowie der Sufistaja, welche jegliche Realität der Außenwelt leugneten, zu seiner Zeit schon nicht mehr existirten, da er, wie er erzählt, auf seinen Reisen nicht einen Einzigen dieser Parteien gefunden[179]. Die zahlreichen philosophischen Parteien der Araber, die Spaltungen inmitten seiner Genossenschaft, sowie die Gesetzesauffassung der Rabbaniten, deren er in seinen zahlreichen Schriften gedenkt, hatte er offenbar nicht blos aus Schriften, sondern oft auch aus dem lebendigen Verkehr kennen gelernt. Sein karäischer Lehrer war, nach dem Zeugnisse Mose Baschiatschi's im Vorworte zu seinem Sefer 'Arajot, Saadja ha-Nasi oder der karäische Exilarch nach David ben Bo'as (von Anan ab der sechste). Josef el-Bazir führt ihn in seinem Kitâb el-Manzûri unter „mein Herr Lehrer" (Adoni ha-Melammed) an. Als er 910 sein großes Werk Kitâb el-Sirâǵ (Sefer ha-Maor) geschrieben, führte er bereits eine starke Polemik gegen den noch jungen Saadja Fajjûmi, welcher eben mit

einer Schrift gegen das Karäerthum aufgetreten war [180]. Da um diese Zeit schwerlich Saadja's Streitschrift in Bazra oder Raï schon bekannt gewesen ist, so scheint Josef el-Bazir dieses Werk el-Sirâǵ in Aegypten verfaßt zu haben. Im Jahre 916 (c.) schrieb er seine philosophische Dogmatik zu Raï, wo er sie dem dortigen Statthalter Manzur Ibn Is'hak, der zwischen 914—918 dieser Provinz vorgestanden, widmete und Kitâb el-Manzûri nannte, ebenso wie sein Zeitgenosse und Landsmann Abu Bekr Muhammed ben Sakarija el-Rasi um dieselbe Zeit dem Manzur sein medicinisches Werk Kitâb el-Thabb gewidmet hat und el-Manzûri genannt hat. Im Jahre 930, welches Datum die spätern karäischen Chronisten gefunden und fälschlich auf die Abfassungszeit seines Kitâb el-Sarâǵ bezogen haben, schrieb er zu Jerusalem sein großes philosophisches Werk Kitâb el-Muchtâwi, nachdem er bereits alle seine zahlreichen Schriften veröffentlicht hatte [181]. In diesem Werke finden wir daher auch seine sämmtlichen Schriften angeführt, welche er auf dem Gebiete der Philosophie und der Dogmatik verfaßt hatte. Es bildete den Schlußstein seiner philosophischen Arbeiten. In Jerusalem scheint er auch die letzten Tage seines Lebens verlebt zu haben, denn wie seine Wanderungen und Reisen in ferne Städte und Länder neben dem wissenschaftlichen Zwecke auch wahrscheinlich die Verbreitung und Befestigung des Karäerthums beabsichtigten, ebenso mag sein Weilen in Jerusalem bei der Muttergemeinde und das Trauern um Zijjon daselbst im Sinne der Karäer gewesen sein.

36. Diese kurze, nur durch einige Zeitangaben erhellte Skizze über das Leben Josef el-Bazir's, der wahrscheinlich c. 940 zu Jerusalem gestorben ist, bietet im Ganzen so wenig geschichtlich Verläßliches dar, wodurch wir ein charakteristisches Bild dieses größten Gelehrten der Karäer erhalten könnten, daß ein Uebergang zu der Betrachtung, was er für seine karäische Genossenschaft gewesen, vollständig gerechtfertigt erscheint. Seine Bedeutung für die karäische Spaltung bestand zunächst in Heranbildung von Schülern, welche später als karäische Lehrer einen Ehrennamen erhalten haben. Dergleichen waren a. Jeschu'a ben Ahron el-Mukaddassi, d. h. der Jerusalemer, von dessen Vater el-Scheich Abu'l-Faraǵ Harûn (900)

oben berichtet wurde[182]. Er wird auch Ahroni, d. h. ben Ahron genannt. Hadassi in seinem Eschkol ha-Kofer führt ihn als karäischen Lehrer an, der durch die Gewalt seiner Worte gewirkt und bezeichnet ihn als Schüler des Josef el-Bazir[183]. Der Verfasser des Chilluk zählt ihn zu den karäischen Vätern[184]. b. Jeschu'a ben Abraham aus Jerusalem, den Hadassi mit dem vorhergehenden zusammen erwähnt. Wenn wirklich angenommen werden soll, daß der von Ibn Esra in seinem Genesis-Kommentar erwähnte Jeschu'a[185] nur einer dieser zwei hier erwähnten Jeschu'a's sein kann, so müßten wir annehmen, daß von ihnen Auslegungen zum Fünfbuch vorhanden waren, worauf wir aber nirgends einen Hinweis finden. c. El-Bazir's Sohn Abraham, genannt Abraham ben Josef in Jerusalem, vom Verfasser des Chilluk zu den Vätern der Karäer gezählt.

37. Nächst der Bildung von Schülern wirkte Josef, wie früher Anan und Nissi ben Noah und wie seine jüngeren Zeitgenossen Salmon ben Jerochim, Sahl ben Mazliach u. A., durch seine Wanderungen als Sendbote und Lehrer zur Erstarkung und Befestigung des Karäerthums. Die größte Wichtigkeit aber seit Anan erlangte Josef el-Bazir, wenn man auch die sonstigen Feststellungen in Auffassung der Gesetze und den Ausbau der karäischen Dogmatik und Religionsphilosophie nicht weiter hervorheben will, durch seine Reform des karäischen Eherechts, welche er durch sein großes Ansehen bewerkstelligte. Seit Anan nämlich war das Eheverbot der Verwandtschaftsgrade ('Arajot) durch die combinatorische Anwendung der Normen der Schlußfolgerung so übermäßig ausgedehnt, daß ein nothwendiges Zurückgehen ein Bedürfniß der Zeit geworden war; diesem Bedürfnisse ist el-Bazir gerecht geworden. Samuel ben Mose el-Maghrebi in seinem „Buch der Gebote (1304)“[186] sagt im ersten Kapitel des neunten Abschnittes, welcher über die Eheverbote ('Arajot) handelt: „Von den karäischen Gelehrten waren Viele, welche nach ihren festgestellten Principien den Weg der combinirten Schlußfolgerung (Derech ha-Rikkûb) eingeschlagen, viele Eheverbote veranlaßt und dazu aus Schriftstellern Beweise beigebracht haben, aus denen sich aber ihre Folgerungen nicht ergeben; sie haben übermäßig Schluß auf Schluß so gehäuft, daß dadurch viele

Verwandtschaftsgrade verboten wurden, die bei einfacher Schlußfolgerung erlaubt sein mußten. Dieses Erschwerungssystem wurde zuerst durchlöchert von dem Scheich Abu-Jakub (Josef) el-Bazir u. s. w. Er führte die Schlußfolgerung blos auf die Schriftstelle zurück, vereinfachte sie und vermied das Häufen von Schlußfolgerung auf Schlußfolgerung, Combination auf Combination, was die Lehrer vor ihm gethan". Außer dieser Reform im karäischen Eherecht, welche Elijja Baschiatschi im Adderet ausführlich und genau entwickelt, hat er auch auf anderen Gebieten der Gesetzeslehre eigene Ansichten seinen Vorgängern gegenüber geltend gemacht, die von den Spätern gebilligt wurden. Am Schlusse sei noch bemerkt, daß die Sage von der Blindheit unseres Josef ohne geschichtliche Wahrheit ist, was man übrigens aus seinem Wanderleben und aus seiner großen schriftstellerischen Thätigkeit leicht schließen kann. Der Beiname el-Bazir, hebräisch ha-Roëh, ist wie jeder andere Beiname hinzunehmen und der Zuname nach seinem Werke Maor (Josef ha-Maor) ist auch sonst in der jüdischen Literatur gewöhnlich. Abu Jakub ha-Some d. h. der Blinde, welchen Jakob Tâmani in seinem Pentateuch-Kommentar citirt [187], ist nicht dieser Josef, ebensowenig als Josef ha-Pikkach bei Elijja Baschiatschi im Adderet [188] dieser Josef sein kann, da beide unseren Josef nur mit dem Beinamen ha-Roëh anführen.

38. Nach dem kurzen, freilich dürftigen Abriß des Lebens el-Bazir's und seiner Bedeutung für das Karäerthum, bleibt uns nur noch übrig, eine Uebersicht seiner Schriften, welche die Gesetzeslehre und die Religionsphilosophie behandeln, hier vorzuführen. Die Schriften, welche sich erhalten haben, führen uns die Geistesthätigkeit des Verfassers vor und geben zugleich Zeugniß von seiner praktischen Wirksamkeit. Bei el-Bazir muß man jedoch bedauern, daß kaum der vierte Theil seiner ermittelten Schriften sich erhalten hat und selbst die wenigen Erhaltenen nur noch in Handschriften und unerforscht in Bibliotheken liegen, so daß man bei den meisten kaum mehr als den Titel anzugeben im Stande ist. Die muthmaaßliche Reihenfolge seiner Schriften ist: 1. Kitâb el-Zichchat el-Jstidlâl bi el-Schahîd 'alai el-Gaïb, d. h. das Buch der Vervollkommnung der Demonstration von dem Bewiesenen

auf das zu Beantwortende[189]. Diese arabisch geschriebene philosophische Abhandlung, vermuthlich c. 890 verfaßt, scheint die erste Frucht seiner philosophischen Studien gewesen zu sein und hatte gar keinen confessionellen Charakter. Josef el-Bazir citirt dieses Werkchen einige Mal in seinem großen Werke Kitâb el-Muchtâwi, bald als Kitâb el-Zichchat, bald nach dem eben erwähnten vollständigen Titel, der in der hebräischen Uebersetzung der Schrift von Thobijja sehr corrumpirt ist[190]. 2. Kitâb el-Schirâ' (שראיע)[191], d. h. Buch der Gebote, in hebräischer Uebertragung als Sefer Mizwot angeführt, verfaßt c. 895. In dem umfassenden Werke über die Wurzeln der Religion (Kitâb el-Muchtâwi), das wir bereits hier erwähnt haben, spricht sich el-Bazir selbst über dieses Werk aus, indem er am Schlusse des 35. Abschnittes sagt: „Und obgleich dieses unser Werk das Umfassende (Muchtâwi) über die Wurzeln der Religion heißt, auch die den Geboten des Fünfbuches adhärenten Wurzeln bespricht und die Specialisirung der Gebote mit in sich begreift, so haben wir darin doch aus Furcht, daß wir zu weitschichtig werden und von unserem Ziele abirren könnten, das Specielle gekürzt und auf das Allgemeine reducirt. Wir hatten ja „das Buch der Gebote" verfaßt, wo wir dasjenige speciell behandelt haben, was hier im Allgemeinen vorgeführt wird"[192]. Die Oekonomie dieses Buches der Gebote, das er selbst als Betrachtungen über die einzelnen Gebote bezeichnet[193], ist nicht mehr bekannt, da es sich nicht erhalten hat. Aber aus gewissen Andeutungen läßt sich vermuthen, daß es aus zehn Makâlât oder Abhandlungen bestanden hat, wie so viele spätere Gebotenbücher der Karäer, in welchen das von Josef citirt wird[194]. In dem Kitâb el-Mizwot des Arztes Samuel ben Mose el-Maghrebi (1394) wird aus diesem Gebotenbuche mit Nennung des Verfassernamens Abu Jakub el-Bazir citirt[195], wie dies früher bereits in den Gebotenbüchern des Israël ben Daniel el-Iskenderi (1062)[196] und Jefet Ibn Zaghir (1340) bald unter dem Namen Abu Jakub el-Bazir oder el-Maschchûr bi el-Bazir (d. h. unter el-Bazir Bekannte), bald unter dem Titel el-Scheich[197] geschehen ist. Einen Theil seines „Buches der Gebote" bildete der neunte Abschnitt, welcher über die zur

Ehelichung verbotenen Verwandtschaftsgrade handelt und der zu einem besonderen dritten Werke unter dem Titel Kitâb fi el-'Arajot (c. 900) angewachsen ist. In dem Iggeret 'al ha-'Arajot von Abu-el-Fâdhl Suleimân el-Reis (ha-Nasi), gerichtet an Ahron ben Jehuda Kusdini (c.1100), worin Fragen über verbotene Verwandtschaftsgrade besprochen werden, wird unser Josef unter dem Ehrennamen ha-Maor ha-Gadol angeführt, wie auch sein Buch über 'Arajot[198] citirt wird. Dieser Gegenstand, das Eherecht, war es bekanntlich, den Josef reformirte. Er trat nämlich der Izchâb el-Tarkib (Ba'ale ha-Rikkûb, Merakkbim)[199], d. h. den combinatorischen Schlußfolgerern in Bezug auf die zu verbietenden Ehen der Verwandtschaftsgrade entgegen, indem er die betreffenden Schriftstellen nach einer andern rationellern Basis auslegte. Eine im arabisch-samaritanischen Pentateuch enthaltene Glosse zur betreffenden Schriftstelle (Lev. 18, 6) bemerkt: „Was die Karäer anlangt, so machen sie falsche Combinationen und verbieten in solcher Weise eine große Anzahl von Eheverbindungen, welche eigentlich erlaubt sind; aber sie widersprechen sich selbst gegenseitig“[200] 4 Kitâb el-Tamhid, d. h. Buch der Grundlegung, von späteren Abschreibern nach Analogie der Saadjanischen Schrift Kitâb el-Tamjis (Buch der Unterscheidung) geschrieben[201]. Dieses philosophische Werk, welches Josef el-Bazir einige Mal in seinem Kitâb el-Muchtâwi anführt, behandelte die Grundlagen der Erkenntnisse für die religiösen Gebote, wenn auch in großer Kürze, wie er ausdrücklich am Eingange seines Muchtâwi sagt[202]. Es wurde ferner darin ausgeführt, wie die wahre Wesenheit in der Bezeichnung der Dinge den Beweisen des Erschaffenseins derselben vorangehen müsse[203], sowie über die Seele, Gericht u. s. w. darin gehandelt[204]. Es wurde von Thobijja in's Hebräische übersetzt.

39. Das bedeutendste Werk el-Bazir's war das um 910 verfaßte Kitâb el-Sirâǵ (Buch des Lichts), welches in hebräischer Uebersetzung gewöhnlich Sefer ha-Maor genannt wird[205], wie auch Maimûni's arabischer Mischna-Kommentar Kitâb el-Sirâǵ geheißen und durch Sefer ha-Maor übersetzt ist. Es wurde aber auch Sefer ha-Meorot oder Sefer ha-Urim[206], mit allgemeiner Umschreibung des arabischen Titels, genannt und

auf das zu Beantwortende[189]. Diese arabisch geschriebene philosophische Abhandlung, vermuthlich c. 890 verfaßt, scheint die erste Frucht seiner philosophischen Studien gewesen zu sein und hatte gar keinen confessionellen Charakter. Josef el-Bazir citirt dieses Werkchen einige Mal in seinem großen Werke Kitâb el-Muchtâwi, bald als Kitâb el-Zichchat, bald nach dem eben erwähnten vollständigen Titel, der in der hebräischen Uebersetzung der Schrift von Thobijja sehr corrumpirt ist[190]. 2. Kitâb el-Schirâ' (שראיע)[191], d. h. Buch der Gebote, in hebräischer Uebertragung als Sefer Mizwot angeführt, verfaßt c. 895. In dem umfassenden Werke über die Wurzeln der Religion (Kitâb el-Muchtâwi), das wir bereits hier erwähnt haben, spricht sich el-Bazir selbst über dieses Werk aus, indem er am Schlusse des 35. Abschnittes sagt: „Und obgleich dieses unser Werk das Umfassende (Muchtâwi) über die Wurzeln der Religion heißt, auch die den Geboten des Fünfbuches adhärenten Wurzeln bespricht und die Specialisirung der Gebote mit in sich begreift, so haben wir darin doch aus Furcht, daß wir zu weitschichtig werden und von unserem Ziele abirren könnten, das Specielle gekürzt und auf das Allgemeine reducirt. Wir hatten ja „das Buch der Gebote" verfaßt, wo wir dasjenige speciell behandelt haben, was hier im Allgemeinen vorgeführt wird"[192]. Die Oekonomie dieses Buches der Gebote, das er selbst als Betrachtungen über die einzelnen Gebote bezeichnet[193], ist nicht mehr bekannt, da es sich nicht erhalten hat. Aber aus gewissen Andeutungen läßt sich vermuthen, daß es aus zehn Makâlât oder Abhandlungen bestanden hat, wie so viele spätere Gebotenbücher der Karäer, in welchen das von Josef citirt wird[194]. In dem Kitâb el-Mizwot des Arztes Samuel ben Mose el-Maghrebi (1394) wird aus diesem Gebotenbuche mit Nennung des Verfassernamens Abu Jakub el-Bazir citirt[195], wie dies früher bereits in den Gebotenbüchern des Israël ben Daniel el-Iskenderi (1062)[196] und Jefet Ibn Zaghir (1340) bald unter dem Namen Abu Jakub el-Bazir oder el-Maschchûr bi el-Bazir (d. h. unter el-Bazir Bekannte), bald unter dem Titel el-Scheich[197] geschehen ist. Einen Theil seines „Buches der Gebote" bildete der neunte Abschnitt, welcher über die zur

Ehelichung verbotenen Verwandtschaftsgrade handelt und der zu einem besonderen dritten Werke unter dem Titel Kitâb fi el-'Arajot (c. 900) angewachsen ist. In dem Iggeret 'al ha-'Arajot von Abu-el-Fâdhl Suleimân el-Reis (ha-Nasi), gerichtet an Ahron ben Jehuda Kusdini (c.1100), worin Fragen über verbotene Verwandtschaftsgrade besprochen werden, wird unser Josef unter dem Ehrennamen ha-Maor ha-Gadol angeführt, wie auch sein Buch über 'Arajot[198] citirt wird. Dieser Gegenstand, das Eherecht, war es bekanntlich, den Josef reformirte. Er trat nämlich der Izchâb el-Tarkib (Ba'ale ha-Rikkûb, Merakkbim)[199], d. h. den combinatorischen Schlußfolgerern in Bezug auf die zu verbietenden Ehen der Verwandtschaftsgrade entgegen, indem er die betreffenden Schriftstellen nach einer andern rationellern Basis auslegte. Eine im arabisch-samaritanischen Pentateuch enthaltene Glosse zur betreffenden Schriftstelle (Lev. 18, 6) bemerkt: „Was die Karäer anlangt, so machen sie falsche Combinationen und verbieten in solcher Weise eine große Anzahl von Eheverbindungen, welche eigentlich erlaubt sind; aber sie widersprechen sich selbst gegenseitig"[200] 4 Kitâb el-Tamhid, d. h. Buch der Grundlegung, von späteren Abschreibern nach Analogie der Saadjanischen Schrift Kitâb el-Tamjis (Buch der Unterscheidung) geschrieben[201]. Dieses philosophische Werk, welches Josef el-Bazir einige Mal in seinem Kitâb el-Muchtâwi anführt, behandelte die Grundlagen der Erkenntnisse für die religiösen Gebote, wenn auch in großer Kürze, wie er ausdrücklich am Eingange seines Muchtâwi sagt[202]. Es wurde ferner darin ausgeführt, wie die wahre Wesenheit in der Bezeichnung der Dinge den Beweisen des Erschaffenseins derselben vorangehen müsse[203], sowie über die Seele, Gericht u. s. w. darin gehandelt[204]. Es wurde von Thobijja in's Hebräische übersetzt.

39. Das bedeutendste Werk el-Bazir's war das um 910 verfaßte Kitâb el-Sirâg (Buch des Lichts), welches in hebräischer Uebersetzung gewöhnlich Sefer ha-Maor genannt wird[205], wie auch Maimûni's arabischer Mischna-Kommentar Kitâb el-Sirâg geheißen und durch Sefer ha-Maor übersetzt ist. Es wurde aber auch Sefer ha-Meorot oder Sefer ha-Urim[206], mit allgemeiner Umschreibung des arabischen Titels, genannt und

gab seiner Wichtigkeit wegen auf dem Gebiete der karäischen Schrift- und Gesetzeserklärung dem Verfasser den Beinamen Ba'al ha-Maor. Was den Inhalt dieses großen Werkes anlangt, worin zum ersten Male gegen den jugendlichen Saadja polemisirt wird[207], so war er, nach den zahlreichen Anführungen zu urtheilen, nicht ein philosophisch-dogmatischer, wie Simcha Luzki in Orach Zaddikim meint[208], sondern auf Erklärung des Fünfbuches in seinen gesetzlichen Theilen, gleichsam auf die karäischen Halacha's der Schrift gerichtet. Lewi ben Jefet, welcher dieses Werk el-Bazir's unter dem Namen Sefer ha-Urim erwähnt, führt aus demselben eine Stelle über die Beschneidung am Sabbat an[209]. Ebenso behandelte er in diesem Werke die Gesetzesvorschriften über die Schaufäden, wobei er aus den Schriftworten die Anfertigung durch einen Israeliten herleitet und die Beimischung purpurblauer Fäden als eine sinnbildliche ansieht[210]. In Bezug auf die zum Genuß nicht erlaubten todten d. h. nichtgeschlachteten Thierkörper (Nebelah) stellte er die Behauptung auf, daß der gebrauchte Ausdruck der Schrift sowohl für das ganze Thier als für Theile desselben anzunehmen ist[211]. Ebenso daß das gesetzliche Reinigungswasser für Gefäße und Menschen nur Süßwasser sein darf[212]. Ferner spricht er über die gesetzlichen Reinigungsvorschriften bei der Menstruation („bei der ein Zwischenfall eingetreten") [213], über die levitisch nicht verunreinigenden abgetrennten Glieder einer Leiche[214] und über die Deutung der Schriftstelle (Num. 19, 15): Und alles offene Gefäß, worauf kein festschließender Deckel ist u. s. w." In anderer Beziehung berichtet uns Baschiatschi aus diesem Werke[215]. Nach diesem stellte el-Bazir bei Besprechung der Gesetze der Eheschließung nur drei nothwendige Bedingungen auf, nämlich die Morgengabe (Mohar), den schriftlichen Pakt (Ketab, Ketubah) und die Cohabitation (Biah) und er trat somit gegen die Ansicht Nahawendi's auf, welcher vier, und gegen Joschijja, welcher sechs Bedingungen verlangt[216]. Auch bestimmte er, daß der Mann nach geraumer Zeit die Morgengabe (Mohar) verwenden darf, was die früheren Lehrer verboten haben[217]. In gleicher Weise hat er sich darin über die Beschneidungszeiten und deren Verschiebungen ausgesprochen[218]; auch hat er den sadukäischen Grundsatz angenommen, daß die Tochter dem Sohne

gleich erbberechtigt sei[219], wie er überhaupt im Erbrecht eigene Bestimmungen getroffen[220]. Auch über Gegenstände der Auslegung, welche keine praktische Bedeutung haben und mehr zum althebräischen Alterthum gehören, hat sich Josef in diesem Werke ausgesprochen, so daß wir schon daraus schließen müssen, daß es ein halachischer, mehr realer Kommentar über das Fünfbuch gewesen ist. Aus dem Schrift-Kommentar des Jeschu'a ben Jehuda (zu Lev. 16, 16) erfahren wir, daß el-Bazir die alljährliche Sühnung des Heiligthums von den Sünden Israels dem Salben bei der Vorschrift über die Stiftshütte gleichgestellt hat, weil beides eine Sühne zu gleichem Zwecke bildet, eine Deutung, die zu Lev. 16, 16 angebracht war[221]. Die besonderen Ansichten Josef's über die Vorschriften vom Sabbat, von den Festtagen u. s. w. scheinen blos im Allgemeinen behandelt worden zu sein, da er darüber ein eigenes Werk geschrieben hat, wie er denn auch die Gesetze über die verbotenen Verwandtschaftsgrade, die Ansichten über Abib (Aehrenmonat) in eigenen Schriften niedergelegt und in den größeren Werken nur nebensächlich behandelt hat. Es bleibt noch zu erwähnen, daß Mose ben Salomo ha-Lewi (c.1500), mit dem Beinamen Zikani, aus dem Sefer ha-Maor, welches er Sefer ha-Meorot nennt, einen arabischen Auszug angefertigt hat, welcher den Titel Muktazar el-Anwâr, d. h. Auszug aus Meorot, führte[222].

28. An dieses Hauptwerk Josef el-Bazir's in der karäischen Gesetzeskunde schließt sich sein Buch über die Feste, in der hebräischen Uebersetzung unter dem Titel Sefer ha-Mo'adim genannt[223] (c. 919). In diesem Werke, welches in Kapitel (Fuzl) getheilt ist, behandelte unser Autor zuerst den beim Mazzot-Feste vorkommenden Ausdruck „Abib-Monat (M. der Gerstenreife)", ausgezogen aus seiner früher bereits gegen Saadja verfaßten Monographie Sefer ha-Abib, wodurch wir über jene polemische Schrift, die sich nicht mehr vorfindet, genaue Kunde erhalten[224]. Dann behandelte er in besondern Kapiteln die bedeutenden Feste nach ihrer schriftgemäßen Bedeutung und praktischen Uebung, indem er über das Pesach- oder Mazzotfest, über das Wochenfest, Laubenfest, Schlußfest (Azeret), über die Neujahrsfeier und über den Sühnetag schrieb.

Ob er aber auch den Sabbat darin behandelt hat, oder ob die darüber erhaltenen Citate bei Späteren aus seinem großen Werk ha-Maor entnommen sind, wissen wir jetzt nicht mehr, da von diesem Buche nur bruchstücklich acht Kapitel sich erhalten haben[225]. Aus Elijja Baschiatschi's Gesetzeslehre, genannt Adderet erfahren wir einige Ansichten el-Bazir's, welche er in dem hier erwähnten Werke niedergelegt haben mochte. So z. B. hat er gegen die früheren Karäer die Anzahl von vierzig verbotenen Hauptarbeiten an Sabbaten und Festen von den Rabbaniten angenommen[226]. Ueber den biblischen Ausdruck „nicht soll Gesäuertes vorgefunden oder gesehen werden" hat er weitläufig abgehandelt, um daraus herzuleiten, daß auch das Gesäuerte der Nichtisraeliten nicht vorgefunden werden darf[227]. Den Rabbaniten gegenüber, welche den Ausdruck der Schrift „sieben Tage sollt ihr Mazzot genießen" nicht als Gebot, sondern in dem Sinne „ihr dürfet essen" auffassen, behauptete er, daß nach der gesetzlichen Forschung (Chakira ha-Torijit) das Mazzot-Essen während der sieben Tage geboten ist. Denn jeder Ausdruck des Befehls in der Schrift schließt nach sprachlichem Verständniß eine auferlegte Verpflichtung ein[228]. Ueber den bekannten Controverspunkt, wie man die Stelle „vom Morgen des Sabbat" bei der Bestimmung des Wochenfestes zu fassen habe, hat er wie die Karäer vor und nach ihm (Bochtan, Pinchas, Kirkisani, Jeschu'a, Lewi, Ahron u. A.) seine Ansicht ebenfalls ausführlich ausgesprochen[229]. Das Gebot, eine Laubhütte zu machen, findet el-Bazir nicht mit deutlichen Worten ausgedrückt, sondern als aus dem Ausdrucke „sieben Tage sollt ihr in Hütten wohnen" zu erschließen und er trat damit der früheren Ansicht in seiner Genossenschaft entgegen[230]. Von Interesse ist seine Ansicht über das sühnende Element am Sühnetag, worin er eine eigene Schlußfolgerung geltend macht. Nach der Schrift wird für den Sühnetag ein bestimmtes Opfer angeordnet, wofür im Exil das stellvertretende Gebet kommt, sodann das Niederbeugen der Seele oder ein Fasten und in dessen Folge die Buße. Nun haben frühere Lehrer behauptet, daß die reale Handlung des Opferns oder des Gebets das eigentliche sühnende Element ist und man die Buße nur als sich ergebende Consequenz (Li'uth) ansehen muß. Dagegen behauptet el-Bazir, daß

aus zwei Gründen das Opfer oder das Gebet nicht das Sühnende sein kann. Denn erstens ist die Sündenvergebung ein Akt der Gottesgnade und die Erfüllung des vorgeschriebenen Opfers oder des Gebetes muß mehr wie Entgelt für die That als für eine Gnade betrachtet werden. Zweitens muß Qualität und Quantität der Opfer sich nach Grad und Zahl der Sünden bemessen, während die Schrift nur ein Opfer vorschreibt. Daher kann man nur die Buße als Wurzel und Element der Sühne ansehen, während Opfer oder Gebet die Consequenzen (Li'uth) sind[231]. In Bezug auf die Sabbatgesetze, die Begriffs- oder Sprach-Bestimmung der Worte Sabbat[232], Melachah (Arbeit)[233] und auf deren Ausdehnung, sowie über sonstige Bestimmungen[234], hat el-Bazir ebenfalls seine Ansichten ausgesprochen, wenn sie überhaupt in diesem Werke behandelt wurden.

41. Vor dem Buche über die Feste hatte Josef el-Bazir seine Streitschrift gegen Saadja unter dem Titel Sefer ha-Abib[235] geschrieben (c. 917). Saadja greift in seiner c. 915 verfaßten Streitschrift gegen Samuel Ibn Sakawijja diesen karäischen Lehrer unter Anderem auch wegen seiner Fassung des Ausdruckes Ex. 18, 4, „Monat des Abib" an und giebt dabei seine eigene Ansicht über diese seltsame Zeitbestimmung des Osterfestes ausführlich wieder. Wie Saadja's Widerlegung Ibn Sakawija's in der Deutung von „Monat des Abib" sich merkwürdiger Weise in ganzer Ausführlichkeit bei Jefet in seinem Kommentar erhalten hat[236], ebenso hat sich von Josef el-Bazir's Entgegnung gegen Saadja und Vertheidigung Ibn Sakawija's das Wesentlichste im ersten Kapitel seines Buches über die Feste (Sefer ha-Mo'adim) erhalten, wenngleich das eigentliche Werk Sefer ha-Abib verloren gegangen[237]. Wir erfahren durch das erhaltene Citat aus Sefer ha-Abib im ersten Kapitel des Sefer ha-Mo'adim, wie el-Bazir Saadja's Ansicht, daß die Abhängigkeit des Pesach von der Zeit des Abib nur bei dem Pesach in Aegypten vorgeschrieben sei und nicht für die spätern Pesachfeste, widerlegt und dem Ibn Sakawija zugestimmt habe, daß für alle Zeiten das Pesach von dem Zusammentreffen mit Abib abhänge. Sodann widerlegte er Saadja's Meinung über das Wort Abib, nach welcher es zur

Zeit- oder Monatbezeichnung gar nicht passen soll, weil es auch als Ortsname (Ex. 3, 15) erscheint und folglich nach dem Arabischen allgemein Gras, Wiese, Weide bedeute; vielmehr meint el-Bazir, daß das Wort in den betreffenden Stellen des Fünfbuches eine erkennbare allgemein bewußte Erscheinung der Landeskultur ausdrücke, die in bestimmter Zeit des Jahres wiederkehrt und daher wohl dem Monat den Namen geben konnte. Ob das Abib, d. h. die Gerstenreife, an irgend einem Tage des Monats oder am ersten Tag desselben vorkommt, das ist gleichgiltig, wenn es nur im Allgemeinen dem Monat die Unterlage aus der Landeskultur giebt[238]. Weiter erfahren wir aus diesem Bruchstück, daß el-Bazir vor dem Buche über die Feste das Sefer ha-Abib geschrieben, worin er über Abib in jeder Beziehung abgehandelt hat; daß er ferner darin Saadja's Ansicht in seiner Schrift gegen Samuel Ibn Sakawija widerlegt und mit Berufung auf seine karäischen Vorfahren in einem besondern Kapitel, hebräisch Derischat Pitron Samuel genannt, diesen Samuel vertheidigt hat[239]. Aber auch anderswoher erfahren wir Manches aus diesem Werke und aus dem Saadja's, das uns das Bild von diesen jetzt verlornen Schriften vervollständigt. Elijja Baschiatschi theilt die Ansicht Josef's mit, daß vor der mosaischen Gesetzgebung der Jahresanfang mit dem Frühlingsbeginn zusammengefallen sei, was sich nach dem Gange der Sonne bestimmt habe; mit der Gesetzgebung aber wurde der Monat der Gerstenreife als erster des Jahres bestimmt, mithin ein Moment der Landeskultur festgehalten[240]. Die ersten karäischen Gemeinden in Babylonien, Chasarien, Krim u. s. w. sollen, wie Lewi ben Jefet berichtet, den Jahresbeginn nach vormosaischer Weise gehabt haben[241]. Saadja's Polemik gegen die Karäer über die Bedeutung von Abib[242] und den Umstand, daß Josef el-Bazir früher die Ansicht aussprach, bei Feststellung eines Schaltjahres müsse nicht blos auf Abib, sondern auch auf den Frühlingsbeginn (Tekufa) gesehen werden, und daß er später von dieser Ansicht zurückgekommen ist, alles dies erfahren wir von Baschiatschi[243].

42. Nach dieser Aufzählung von sieben Werken Josef el-Bazir's, die sämmtlich, mit Ausnahme des Kitab el-Zachchat

el-Istidlâl, gesetzlichen Inhalts waren und dem Verfasser den Ruhm eines karäischen Gesetzeslehrers eingebracht haben, kommen wir zu seinen philosophischen Schriften, durch welche er im Karäerthum über alle seine Nachfolger hervorragt. Das erste größere Werk, welches unser Josef el-Bazir im Geiste der mutazilitischen Philosophie und natürlich auch in arabischer Sprache verfaßt hatte, war eine philosophische Dogmatik oder eine Religionsphilosophie des Judenthums in 33 Kapiteln, die er, wie erwähnt, dem Vicekönig von Raï und Chorasan, Manzur Ibn Is'hak, um 916 gewidmet und Kitâb el-Manzûri genannt hat[244]. Manzur hat bekanntlich mit abwechselndem Mißgeschick zwischen 914 und 918 diese Provinzen verwaltet und innerhalb dieser vier Jahre hat auch der berühmte Arzt der Araber, Abu Bekr Muhammed ben Sakarija el-Rasi aus Raï, sein in zehn Büchern abgefaßtes medicinisches Werk Kitâb el-Thabb dem Manzur gewidmet und es Kitâb el-Manzûri genannt. Unter diesem Namen führt es bereits der Verfasser selbst (930) in seinem größern Werke Kitâb el-Muchtâwi an und er wird in der hebräischen Uebersetzung desselben beibehalten[245]. Der berühmte Rabbanite Josef Ibn Zadik (st. 1149) führt in seiner Religionsphilosophie und Ethik, genannt „der Mikrokosmos ('Olam Katan)" das Kitâb el-Manzûri in Bezug auf das Attribut des Nichtbedürfens und Verlangens bei Gott an, was sich mit einigen Veränderungen im 23. Kapitel des Manzûri wirklich findet[246]. Ein anderes Citat aus Manzûri, das sich nicht findet[247], giebt blos den Beweis, daß sich uns das Werk nur mangelhaft und verstümmelt erhalten hat. In einer anderen Stelle bei Ibn Zadik wird das 27. Kapitel des Kitâb el-Manzûri, über die Belohnung der Thiere und Kinder als Entgelt für das an ihnen verübte Unrecht, angeführt und mit scharfen Worten widerlegt[248]. Hier wie anderswo sieht er in Josef el-Bazir, den er mit der Kunja Abu Jakub anführt[249], nur die Ansicht der Mutakallimûn (Medabberim). Da die arabische Urschrift, wie die meisten urschriftlichen Werke el-Bazir's, sich nicht erhalten zu haben scheint, so muß es uns genügen, aus den vorhandenen zwei vollständigen Handschriften der hebräischen Uebersetzung, nämlich aus der in Leyden und aus der bei den Karäern

in der Krim[250], eine Ueberschau des Inhalts der 33 Kapitel zu geben[251], wozu noch die vorhandenen Excerpte in Oxford, aus welchen Dukes Einiges mitgetheilt hatte[252], beizutragen geeignet erscheinen. Bevor wir jedoch den Inhalt übersichtlich angeben, ist noch im Allgemeinen zu bemerken, daß el-Bazir hier, wie in dem früheren Kitâb el-Tamhid, auf die Darstellung der verschiedenen Religionen und Sekten und auf eine Widerlegung derselben nicht eingegangen ist, vielmehr solches auf ein größeres Werk verspart hat[253]; daß er daher außer der Sekte der Mugabbirat oder el-Gabârija[254], der atheïstischen Alles für Zufall erklärenden Sekte el-Muchallidat[255] und noch einiger Anderer Nichts namentlich erwähnt. Von seinen Vorgängern erwähnt er im 14. Kapitel blos Binjamin Nahawendi, welcher in zu strenger Sublimirung des Gottesbegriffs die Schöpfung des Kosmos durch Mittelwesen (Engel) bewirken läßt, welche Ansicht aber von el-Bazir ebenso widerlegt wird[256], wie die grobsinnliche des Buches Schi'ûr Komah, welches bei den Rabbaniten circulirte und mannigfachen Anfechtungen von Seiten der Karäer ausgesetzt war[257]. Seines Lehrers (nach Mose Baschiatschi's Annahme soll es Saadja ha-Nasi gewesen sein) gedenkt er im 17. Kapitel seines Werkes[258]. Am Schluß des 1. Kapitels (in der kar. H.-S. des 2. K.) gedenkt er der Grammatiker (Dikdukijun) oder Sprachforscher (Ansche ha-Laschon), der Männer der Gebotenbücher, der Bibelschreiber und Masoreten, ferner der poetischen und prosaischen Stylarten in Bezug auf die kunstförmige Terminologie der Philosophie[259]. Sonst sagt er im Allgemeinen, daß er anderswo dies oder jenes erklärt habe. Sodann ist noch zu bemerken, daß der Uebersetzer aus dem Arabischen ins Hebräische, Thobijja ben Mose ha-'Obed, für den Titel Kitâb el-Manzûri den symbolischen Machkimat Peti gewählt hat, unter welchem Titel es Ahron ben Elijja[260], Jehuda Hadassi[261] und Andere anführen. Auch am Eingang der Handschriften findet sich dieser Titel, obgleich auch der andere Titel, wie wir oben gesehen haben, nicht ungewöhnlich war. Wir erfahren ferner aus dem Schluß der Leydner Handschrift, daß der karäische Lehrer Furkân Ibn Asad, angeblich der Jünger Josefs, dem Werke Ergänzungen beigefügt hat; vielleicht war er auch der

Uebersetzer, da er den Beinamen Ma'atik, d. h. Uebersetzer, führt, wie er denn auch die Schriften seines Lehrers Jeschu'a übersetzt hatte. Da dieser Thobijja in Byzanz gelebt hat, so ist es erklärlich, daß der Styl des Werkes viele griechische Ausdrücke enthält und daß er schwer den hebräischen Ausdruck handhabt, weil er sklavisch der arabischen Redeweise folgt oder den arabischen Ausdruck beibehält, wie aus einer nicht unbedeutenden Blumenlese, in einer Schlußnote zu der Besprechung von Josef el-Bazir's Werken, hervorgeht.

43. Der religionsphilosophische Stoff des Judenthums, im Geiste der arabischen Mutakallimûn oder Religionsphilosophen behandelt[262], verläuft nach einer Einleitung allgemeinen Inhalts[263] in seinen 33 Kapiteln nicht ganz in logischer Folge, da die Kapitel durch die Abschreiber zuweilen verschoben wurden[264], was sich auch aus einer Vergleichung mit dem größeren Werke herausstellt. Nach den Kapitel-Ueberschriften der Mizri'schen Handschrift bei Pinsker[265] bespricht das Kitâb el-Manzûri: 1. Die Nothwendigkeit einer vorgängigen Erkenntniß der philosophischen Termen (Gebûlim)[266]. 2. Die Nothwendigkeit einer philosophischen Begründung (Da'at) der Religionserkenntniß oder der Dogmen und die Art, wie diese durch jene Begründung gestützt werden[267]. Aus einem mitgetheilten Bruchstück dieses Kapitels[268] sehen wir seinen Inhalt, wie wir ihn gegeben, klar und deutlich. Die bestimmte, wahre Religion wird gesetzt und diese ist nicht durch beweislose Annahme (Kabbala), sondern durch philosophische Begründung (Ra'aja) und Erforschung (Derischa) zu stützen, was die Schrift selbst vorschreibt. 3. Das Geschaffenwordensein der vorhandenen Dinge (Chiddusch) und die philosophischen Beweise dafür[269]. 4.—6. Die geschaffenen Körper oder Dinge[270] sind entweder verbundene oder getrennte, einfache oder zusammengesetzte, d. h. die Accidentien der Verbindung oder Trennung existiren neben denselben, sind also als Accidentien geschaffen[271]. 7. Beweis, daß das, was nicht nackt, d. h. ohne Accidens erscheint, auch geschaffen sein muß, und daß, wenn ein Ding nur mit seinem Accidens denkbar ist, Ding und Accidens gleich geschaffen sein müssen[272]. 8. Das Vorhandensein eines Schöpfers, d. h. Gottes, aus der Existenz des Geschaffenen erwiesen[273]. 9.—14. Ueber die Attribute Gottes oder Aussagen von ihm (Sippûrim), nämlich

über Gott als Wissenden, Lebendigen, Hörenden, Sehenden, Empfindenden der empfindbaren Dinge, Existirenden, Ewigen, und wie diese Attribute nach der Religionsphilosophie zu fassen sind[274]. Diese Eigenschaften Gottes sind nicht Zugaben zu seinem Wesen, sondern sind als mit seinem Wesen zusammenfallend anzusehen. 15. Ueber die verschiedenen Theile der Attribute, wodurch Gott sich differenzirt und die doch sämmtlich inhärent in ihm gedacht werden müssen; also nur eine weitere Ausführung der Verhandlung über die göttlichen Attribute. 16. Die göttlichen Attribute, wie wissend, lebendig u. s. w., sind in ihrer Einheit mit dem göttlichen Wesen als Wesens-Attribute anzusehen[275]. 17. Gott ist mächtig nicht durch die Macht, wissend nicht durch das Wissen, lebend nicht durch das Leben, sondern dies ist als unzertrennlich von seinem Wesen (attributa essentialia), nicht als Eigenschaft[276], vielmehr als Manifestation zu denken. 18. Daß Gott die geschaffenen Dinge (die inferiora) nicht vorstellig habe, da dies Veränderlichkeit, daher Pluralität, Unvollkommenheit in das göttliche Wesen bringen würde. 19. Gott kann durch sinnliche Wahrnehmung nicht begriffen werden[277]; denn wenn auch Gott als Lebendiger, Schaffender, ein Wahrnehmen des Geschaffenen hat, so kann dieses doch nur ein intellectuelles, die Einheit und Vollkommenheit seines Wesens nicht alternirendes sein. 20—21. Demonstrative Beweise für die Einheit Gottes und Abweisung jeder Pluralität in Wesen und Attributen; diese Einheit kann nicht eine übersinnige, sondern muß eine wahrhaftige sein[278]. 22. Das Wort von Gott, in einem Subjekte als dessen Träger sich offenbarend, ist Entstandenes und Erschaffenes und mithin als Accidens vergänglich. Die Offenbarung in den Propheten und sodann in der Schrift ist das Reden Gottes, geschaffen und erzeugt, aber als die beste Ergänzung des Intellekts nothwendig[279]. 23. Daß Gott reich, d. h. nicht nach Etwas bedürftig ist, folglich sich selbst genügt. Das Gegentheil würde ein Mangel in seiner Vollkommenheit sein. Diese Nichtbedürftigkeit ist die Wurzel der göttlichen Gerechtigkeit beim Gerichte über die menschlichen Handlungen[280]. 24 und 25. Dasein und Begriff des göttlichen Willens, der nicht die Weisheit zum Motiv hat, sondern selbst als Motiv für seine Handlungen dient. Der Wille ist nur

in Bezug auf das Gewollte da, als voluntas extrinsecus producta, folglich geschaffen[281]. 26—27. Gott ist Ursprung des Guten und thut ungeachtet seiner unbeschränkten Allmacht nichts Böses, da die beiden Veranlassungen zum Bösen, die Bedürftigkeit (Zorech) und die beschränkte Erkenntniß bei Gott wegfallen. Das Uebel wird aber von Gott nicht zurückgehalten, wenn ein moralischer Nutzen oder eine Pflicht dadurch erzielt wird, da dieses der Vollkommenheit Gottes keinen Eintrag thut. Die Uebung einer Gewalt (Chamas) ist bei Gott nicht denkbar und der Schmerz der Kinder und Thiere, der nicht durch die Leidenden selbst entstanden sein kann, hat zu seiner Ausgleichung einen Entgelt nothwendig[282]. 28. Ueber die Zweckmäßigkeit oder Schönheit des Joches der Gebote; das Gebieten Gottes ist passend für denjenigen, der sonst niemals geglaubt hätte und ein Ungläubiger geblieben wäre[283]. 29—30. Die legalen Gebote der Schrift sind eine Hinleitung und Zuführung (Li'uth, Nihûl) zu den intellectuellen Geboten und diese Hinleitung ist noch nothwendig, um das in den Geboten unrecht Scheinende zu compensiren[284]. 31. Die Abwägung der menschlichen Werke zum Behufe der Vergeltung, nicht nach Zahl, sondern nach ihrem innern Gehalt. Die Tugend wird belohnt und die Sünde bestraft, der Mensch selig oder verdammt[285]. 32. Die Buße als Bedingung zur Abwendung der Strafe und die verschiedenen Arten der Buße[286]. 33. Es ist angemessen und nothwendig, daß Gott uns zu dem leitet, was nach unserem Wissen nothwendig ist, d. h. zur Prophetie und Offenbarung[287].

44. Das ist der summarische Inhalt der in dieser Religionsphilosophie Joseph el-Bazir's behandelten Gegenstände. Bei aller Versetzung der Kapitel, wodurch die logische Entwickelung des Stoffes gestört wird, bei dem Fehlen einiger Kapitel, die offenbar dahin gehört haben und bei den Einschiebseln des Uebersetzers Thobijja oder ersten Abschreibers[288], wie bei den Auslassungen späterer Kopisten, sieht man klar, daß diese Religionsphilosophie normgebend für spätere Bearbeiter geworden ist. Die philosophische Dogmatik (Kalâm) Anan's nach der Lehre der Mutaziliten, in seinem Fidhalkah niedergelegt[289]; die von Ibn el-Dawendi über Gott, Weltschöpfung und Offenbarung[290], von Binjamin

Nahawendi über die metaphysischen Gegenstände der jüdischen Religion[291] und die der zahlreichen Sektenhäupter der karäischen Genossenschaft sind nur als Vorstufen zu el-Bazir's Arbeit anzusehen. Josef el-Bazir ist der erste jüdische Philosoph, welcher 18 Jahre vor Saadja sein philosophisches System der jüdischen Dogmatik unter dem Titel Kitâb el-Manzûri in arabischer Sprache geschrieben hat, das in hebräischer Uebersetzung den symbolischen Titel Machkimat Peti führt. Er ist daher auch der Erste, welcher in der scholastischen Form der Mutakallimûn das philosophische System der Mutaziliten auf eine Behandlung des Judenthum's angewandt hatte. Abu el-Farâǵ Furkân Ibn Asad (Jeschu'a ben Jehuda) in seinen philosophischen Homilien zur Genesis ging ebensowenig wie der Verfasser der ausführlichen Religionsphilosophie, „Baum des Lebens ('Ez Chajjim)," Ahron ben Elijja Nikomedeo über Methode und Norm Josef's hinaus.

45. Wir kommen nun zur Vorführung der übrigen Schriften el-Bazir's, nämlich: 9. Kitâb el-Achwal (el-Muchâl) el-Fu'al[292], d. h. „Ueber die Erscheinungen der Aktion (des Körpers)", um 925 verfaßt. Wir bemerken, daß wir etwas Genaueres über diese philosophische Schrift nicht wissen[293]. Aus einem Citat im 12. Kap. seines Muchtâwi sieht man, daß sie die Erscheinungen der Körperthätigkeiten als in einem bestimmten Raum (Peah) und in bestimmten Dimensionen (Schi'ûr) befindlich behandelt, um dadurch der Gottheit Körperlichkeit und Dependenz abzusprechen, wie auch spätere Religionsphilosophen es gethan[294]. 10. Kitâb el-Isti'ania[295], d. h. Buch der Darlegung; c. 927 verfaßt. In diesem Buche besprach er, nach einer Anführung am Schlusse des 35. Kapitels seines Muchtâwi[296], die Beweise für gewisse Dogmen, die Vergeltung oder Bestrafung der Sünden, angemessen den Uebertretungen der intellectuellen oder tradirten Gebote u. s. w. Jedoch läßt sich über Anlage und Umfang dieses Werkes aus diesem Citat Nichts schließen, sondern nur das Allgemeine, daß es die Dogmen zum Gegenstande hatte. 11. Kitâb el-Rudd 'ala Abi-Ǵâlib Tâbit, d. h. Streitschrift gegen Abi-'Ǵâlib, angeführt im 18. Kapitel seines Muchtâwi, c. 928 verfaßt, die Entfernung des Bösen von dem Begriffe der Gottheit betreffend[297]. 12. Das

Buch von der Rechtfertigung des göttlichen Gerichts (Sefer Ziddûk ha-Din)[298], worin zuerst die Begriffsbestimmungen (Gebulot) oder Termen der jüdischen Eschatologie, Fragen und Antworten über diesen Gegenstand, über die Auferstehung u. s. w. verhandelt werden, vorzüglich aber die Rechtfertigung des göttlichen Gerichts, daß Gott nicht Böses zufügen kann, weil er nur das Gute thut. Der zusammengewürfelte, planlos von einem Abschreiber ineinander geschobene Inhalt, der nur bruchstücklich sich erhalten hat, läßt noch deutlich erkennen, daß die letzten drei der zehn karäischen Glaubensartikel (ʿAsara ʿIkkare ha-Emuna) hier behandelt wurden, von welchen das Dogma von der Erlösung der letzte Artikel war und daß mithin die drei Kapitel zu einem größern Werke über die zehn Glaubenswurzeln gehört haben[299]. Die Terminologie machte bei dieser Eschatologie den Anfang[300]; hieran schließt sich die Darstellung, wie nothwendig es sei, die Erkenntniß zu steigern[301], die falschen Begriffe von Gott in dem Buche Schiʿûr Komah, bei den Dualisten, Trinitariern, Sabäern und Anhängern des Muhammed zu prüfen und deren Unrichtigkeit zu begreifen[302]. Dann erst mag er zu den erwähnten drei Dogmen übergegangen sein. Die Form anlangend, so nimmt man gewöhnlich an, daß es in hebräischer Sprache und zwar in schwerem Style abgefaßt war, da bei den Terminologien auf den arabischen und griechischen Ausdruck immer Rücksicht genommen wird[303]. Allein es war, wie seine übrigen Schriften, ursprünglich arabisch und der harte hebräische Styl gehört wie die griechischen Ausdrücke dem Thobijja an.

46. Nach den vorausgegangenen zwölf größeren oder kleineren Werken schrieb er endlich um 930 zu Jerusalem: 13. Eine weitere Ausführung seiner Religionsphilosophie Kitâb el-Manzûri, unter dem Titel Kitâb el-Muchtâwi fi el-Azul el-Din[304], d. h. das umfassende Buch über die Wurzeln der Religion, wonach das frühere kürzere Werk el-Muchtazar (d. h. das kurze) genannt wird[305], das aber nur noch in hebräischer Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Sefer Neʿimot in zwei Handschriften vorhanden ist[306]. Wie das kürzere Werk bespricht es die Hauptthemen der jüdischen Dogmatik im Geiste und in der

Form des alterthümlichen, den Arabern entlehnten Kalâm und indem bei der Inhaltsangabe des Kitâb el-Manzûri zugleich auf den Inhalt dieses erweiterten Werkes hingewiesen wurde, bleibt uns nur übrig, auf die Eigenthümlichkeiten und die größere Ausdehnung, auf die Anführungen von Autoren, Philosophen-Schulen und Sekten, auf die von arabischen Wörtern, Formeln und Konstruktionen durchflochtene Redeweise und auf die Anführung der eigenen Werke aufmerksam zu machen. Was den äußern Umfang anlangt, so bestand nach der Leydener Handschrift das Werk aus drei und vierzig Abschnitten (Abwâb)[307], während die Mizri'sche nur 35 Abschnitte (Abwâb) und drei Kapitel (Fuzûl) hat[308]. Wir dürfen aus den von einander abweichenden Handschriften wie aus andern Umständen mit Recht schließen, daß sich das in seiner Art einzige religionsphilosophische Werk der Karäer nicht unbeschädigt erhalten hat. — Den Zweck des Werkes und seinen Namen beschreibt Josef el-Bazir am Eingange dahin, daß er ausführlich über die Wurzeln der Gotteinheit, über die philosophische Begründung der Dogmen, die im Kitâb el-Tamhid nur kurz behandelt wurden, philosophirt und für's Erste die Nothwendigkeit und den Nutzen der philosophischen Erkenntniß darthut[309]. Da wir von dem Inhalte hier absehen können, indem wir bei Vorführung des Kitâb el-Manzûri bereits auf den Inhalt des Muchtâwi Rücksicht genommen hatten, so bleibt uns hier nur übrig, zunächst die citirten Sekten und Philosophen-Schulen der Araber und anderer Religionsparteien, seltener jedoch deren Begründer, als Beleg seiner umfänglichen Studien anzuführen. Zu diesen gehört: 1. Die el-Nazâra oder die Christenpartei, zuweilen durch „unbeschnittene Völker", „die unbeschnittenen Theologen" umschrieben[310]. 2. Die el-Manija, von Mâni dem Dualisten (el-Sandik) gegründet, sonst auch die Anhänger der zwei Principien Finsterniß und Licht[311] genannt. 3. Die el-Deizanija oder die Sekte des Ibn Deizan (Bardesanes) mit einem Dualismus von Gott und Satan[312]. 4. Madhab el-Magûs oder das System der Magier, das sich in manchen Punkten von dem der el-Mânija unterscheidet[313]. 5. Die Kalâbija, welche annehmen, daß die Attribute Gottes additionell und vom Wesen Gottes verschieden sind[314]. 6. Die Partei

der Zalâtija, d. h. der Attributisten oder derer, welche die Attribute Gottes behandelten[315]. 7. Die Sekte der Mug'abbira oder der Gabarija, welche bekanntlich den Menschen jegliches freie Handeln abspricht[316]. 8. Die Sekte der el-'Abâdija, von einem 'Abâd gegründet, eine Sekte, welche die Vergeltung leugnet[317]. 9. Die Sekte el-Bikûrija (Epikuräer), handelnd über das Nichtreale von Gott und Welt[318]. 10. Die Sekte der Samanija, neben el-Bikûrija und Sufistija als eine indische Sekte (Schamanen) der Seelenwanderungsbekenner genannt[319]. 11. Die Sekte der Sufistanija oder Sufistija, welche die Realität der Außenwelt leugnet[320]. 12. Die Sekte der Gahmija, von einem gewissen Gahm gegründet, mit ihrem Dogma der Zwangsthätigkeit des Menschen[321]. 13. Die Sekte der el-Ascharija, welche den Mutaziliten entgegengesetzt war[322]. 14. Die Sekte der el-Muchallida, die Alles für Zufall erklärte und auch el-Malchidah genannt war[323]. 15. Die Partei der 'Irâkija, welche eine Sekte der Karäer war[324]. 16. Izchâb el-Brahama oder eine Partei der indischen Weisen, welche jede Offenbarung negirten[325]. Sonst werden noch angeführt die Dualisten[326], Metempsychosisten[327] ꝛc., ohne daß gerade ihnen ein Sektenname beigelegt wird. Ueber diese und ähnliche Sekten und philosophische Parteien, die er in allen seinen Werken, aber namentlich in diesem Kitâb el-Muchtâwi namentlich anführt, hat Josef el-Bazir zuerst unter den Karäern gesprochen. Jeschu'a ben Jehuda, welcher in seinem Sefer ha-'Arajot ein Kapitel über Erwähnung der Sekten anführt[328], und namentlich Jefet, dem sogar darin ein Sefer Reïmot zugeschrieben wurde[329], haben nur aus diesem Werke geschöpft, wie auch Hadassi in seinem Eschkol und Ahron ben Elijja in seinem 'Ez Chajjim nur hieraus geschöpft haben. Am Ausführlichsten ist aber el-Bazir in Bezug auf die Izchâb el-Azlâch, d. h. die Genossenschaft, welche Gott alles Nützliche und alle Anordnung als nothwendig für sein Wesen zuschreiben[330], mithin nicht als Lohn für Uebung der Vorschriften, da keine Strafe für die Nichtbefolgung bei Gott möglich ist. Im 33. Kapitel seines Werkes erklärt er den Scheidepunkt zwischen seiner

Form des alterthümlichen, den Arabern entlehnten Kalâm und indem bei der Inhaltsangabe des Kitâb el-Manzûri zugleich auf den Inhalt dieses erweiterten Werkes hingewiesen wurde, bleibt uns nur übrig, auf die Eigenthümlichkeiten und die größere Ausdehnung, auf die Anführungen von Autoren, Philosophen-Schulen und Sekten, auf die von arabischen Wörtern, Formeln und Konstruktionen durchflochtene Redeweise und auf die Anführung der eigenen Werke aufmerksam zu machen. Was den äußern Umfang anlangt, so bestand nach der Leydener Handschrift das Werk aus drei und vierzig Abschnitten (Abwâb)[307], während die Mizri'sche nur 35 Abschnitte (Abwâb) und drei Kapitel (Fuzûl) hat[308]. Wir dürfen aus den von einander abweichenden Handschriften wie aus andern Umständen mit Recht schließen, daß sich das in seiner Art einzige religionsphilosophische Werk der Karäer nicht unbeschädigt erhalten hat. — Den Zweck des Werkes und seinen Namen beschreibt Josef el-Bazir am Eingange dahin, daß er ausführlich über die Wurzeln der Gotteinheit, über die philosophische Begründung der Dogmen, die im Kitâb el-Tamhid nur kurz behandelt wurden, philosophirt und für's Erste die Nothwendigkeit und den Nutzen der philosophischen Erkenntniß darthut[309]. Da wir von dem Inhalte hier absehen können, indem wir bei Vorführung des Kitâb el-Manzûri bereits auf den Inhalt des Muchtâwi Rücksicht genommen hatten, so bleibt uns hier nur übrig, zunächst die citirten Sekten und Philosophen-Schulen der Araber und anderer Religionsparteien, seltener jedoch deren Begründer, als Beleg seiner umfänglichen Studien anzuführen. Zu diesen gehört: 1. Die el-Nazâra oder die Christenpartei, zuweilen durch „unbeschnittene Völker", „die unbeschnittenen Theologen" umschrieben[310]. 2. Die el-Manija, von Mâni dem Dualisten (el-Sandik) gegründet, sonst auch die Anhänger der zwei Principien Finsterniß und Licht[311] genannt. 3. Die el-Deizanija oder die Sekte des Ibn Deizan (Bardesanes) mit einem Dualismus von Gott und Satan[312]. 4. Madhab el-Magûs oder das System der Magier, das sich in manchen Punkten von dem der el-Mânija unterscheidet[313]. 5. Die Kalâbija, welche annehmen, daß die Attribute Gottes additionell und vom Wesen Gottes verschieden sind[314]. 6. Die Partei

der Zalâtija, d. h. der Attributisten oder derer, welche die Attribute Gottes behandelten[315]. 7. Die Sekte der Mug'abbira oder der Gabarija, welche bekanntlich den Menschen jegliches freie Handeln abspricht[316]. 8. Die Sekte der el-'Abâdija, von einem 'Abâd gegründet, eine Sekte, welche die Vergeltung leugnet[317]. 9. Die Sekte el-Bikûrija (Epikuräer), handelnd über das Nichtreale von Gott und Welt[318]. 10. Die Sekte der Samanija, neben el-Bikûrija und Sufistija als eine indische Sekte (Schamanen) der Seelenwanderungsbekenner genannt[319]. 11. Die Sekte der Sufistanija oder Sufistija, welche die Realität der Außenwelt leugnet[320]. 12. Die Sekte der Gahmija, von einem gewissen Gahm gegründet, mit ihrem Dogma der Zwangsthätigkeit des Menschen[321]. 13. Die Sekte der el-Ascharija, welche den Mutaziliten entgegengesetzt war[322]. 14. Die Sekte der el-Muchallida, die Alles für Zufall erklärte und auch el-Malchidah genannt war[323]. 15. Die Partei der 'Irâkija, welche eine Sekte der Karäer war[324]. 16. Izchâb el-Brahama oder eine Partei der indischen Weisen, welche jede Offenbarung negirten[325]. Sonst werden noch angeführt die Dualisten[326], Metempsychosisten[327] zc., ohne daß gerade ihnen ein Sektenname beigelegt wird. Ueber diese und ähnliche Sekten und philosophische Parteien, die er in allen seinen Werken, aber namentlich in diesem Kitâb el-Muchtâwi namentlich anführt, hat Josef el-Bazir zuerst unter den Karäern gesprochen. Jeschu'a ben Jehuda, welcher in seinem Sefer ha-'Arajot ein Kapitel über Erwähnung der Sekten anführt[328], und namentlich Jefet, dem sogar darin ein Sefer Neïmot zugeschrieben wurde[329], haben nur aus diesem Werke geschöpft, wie auch Hadassi in seinem Eschkol und Ahron ben Elijja in seinem 'Ez Chajjim nur hieraus geschöpft haben. Am Ausführlichsten ist aber el-Bazir in Bezug auf die Izchâb el-Azlâch, d. h. die Genossenschaft, welche Gott alles Nützliche und alle Anordnung als nothwendig für sein Wesen zuschreiben[330], mithin nicht als Lohn für Uebung der Vorschriften, da keine Strafe für die Nichtbefolgung bei Gott möglich ist. Im 33. Kapitel seines Werkes erklärt er den Scheidepunkt zwischen seiner

Lehre und dem System der el-Azlâch[331] und im 34. bespricht er blos die Ansicht dieser Partei.

47. Neben den arabischen, griechischen, indischen und karäischen Spaltungen und philosophischen Parteien, welche von Josef el-Bazir in ihren Lehren und philosophischen Ansichten in seinen Werken, namentlich in seinem Muchtâwi, angeführt werden, begegnen wir auch den Namen arabischer und karäischer Lehrer und Philosophen, welcher Umstand nicht minder für den Umfang seiner Studien Zeugniß ablegt. So z. B. gedenkt er des Mutaziliten von Bazra, Abu ʿAli Muhammed Ibn ʿAbd el-Wahhâb el-Ǵubbaï, welcher in der Behauptung, daß die Attribute Gottes keine Vergrößerungen seines Wesens und wie die Intelligenzen nicht räumlich seien, und auch noch in andern Behauptungen, eine eigene Klasse der Ǵubbaïja gebildet hat[332]. Er führt ihn unter dem Beinamen Abu-Ali oder der Alte, Besitzer der Philosophie[333], an. Ebenso seinen Sohn Abu Hâschim (ʿAbd el-Salan), der in besonderer Weise das System der Ǵubbaïja ausgebildet hat und von el-Bazir unter mannigfachen Ehrennamen angeführt wird[334]. Der Anführungen des Ibn el-Dawendi[335], des Binjamin Nahawendi[336], des Nasi Dawid ben Boʿas[337] ist bereits oben gedacht worden. Ueber die Erwähnung seiner eigenen Werke, die er bis 930 verfaßt hat, haben wir bereits bei der Aufzählung seiner Schriften berichtet; es bleibt uns nur übrig zu erklären, daß er die Sektenstifter und Philosophen unter vielfachen ehrenden Bezeichnungen aufzählt[338]. Bemerkenswerth ist der Sprach-Charakter der Werke el-Bazir's, der in seiner eigenthümlichen Gestaltung bei den Karäern für die religionsphilosophische und legale Diktion bis auf die neueste Zeit maaßgebend war. Denn wenngleich das arabische Original seiner meisten Werke verloren scheint und die erhaltenen Schriften nur in hebräischer Uebersetzung des Thobijja fragmentarisch vorliegen, so ist doch soviel klar, daß eine ähnliche hebräische Gestaltung schon von Seiten el-Bazir's gebraucht wurde, wie aus den hebräisch geschriebenen Werken jener Zeit ersichtlich ist. Es stellt sich in dieser Beziehung heraus: 1. daß den hebräischen Ausdrücken und Phrasen als Termen häufig arabische beigefügt werden, mit dem ausdrücklichen Bemerken, daß in der Sprache Ismaëls oder

Arabiens es so oder so heißt [339]; 2. daß häufig arabische Wörter ohne irgend eine besondere Andeutung dem hebräischen Texte so eingefügt werden, daß der des Arabischen unkundige Leser sie für hebräisch hält und an dem Verständnisse verzweifelt [340]; 3. daß der arabische Einfluß sich in dem Eindringen arabischer Wörter und Ausdrücke bekundet, nicht blos bei nominalen Formen, sondern auch im Gebrauche arabischer Verba und Verbalformen, in der Darstellung, in der arabischen Verwendung hebräischer Verba, in der Bildung hebräischer Phrasen im Sinne der arabischen Redeweise und endlich in der Bildung neuer Formen des Neuhebräischen in mannigfachster Weise [341]. Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß Jeschu'a ben Jehuda die letzten Kapitel stark interpolirt hat und daß die angeführten Werke Meschibat Nefesch und Ozar Nechmad nur die Werke des Jeschu'a sein können, wie die Kritik es klar bewiesen hat [342].

48. Nach diesem letzten größeren Werke Josef el-Bazir's, das in der Mizri'schen Handschrift mit einem akrostichisch Josef gezeichneten und von einem Abschreiber herrührenden Gedichtchen eingeleitet ist [343], wissen wir nur noch von Einem ihm zugeschriebenen Werke, nämlich dem 14., betitelt: Dreizehn philosophische Gutachten, an die Philosophen gerichtet (Sche'elot und Teschubot) [344], etwa 933 zusammengestellt. Aus den Bruchstücken dieser Handschrift in der Leydener akademischen Bibliothek [345] sehen wir jedoch, daß es nur eine Behandlung der philosophischen Dogmatik in einer Art katechetischer Form oder in Gestalt von Gutachten war und daß es nicht blos dreizehn, sondern weit mehrere solcher Gutachten enthalten hat, da dort schon das 21. angeführt wird. Die wahrscheinliche arabische Urschrift lautete wohl Kitâb el-Azul el-Din 'ala Tharik el-Mas'alah we-el-Gûab, d. h. das Buch von den Wurzeln des Glaubens in Frage und Antwort [346]; auch Bücher der Gebote hatten zuweilen diese Form. Der philosophisch-dogmatische Inhalt ist noch aus einigen Anführungen aus der Leydener Handschrift ersichtlich. In einer Mas'ala wurde die Frage aufgeworfen: Was wohl zu der Annahme veranlaßte, dem jüdischen Gott das Attribut der Gerechtigkeit beizulegen, worauf zwei Gründe als Beantwortung erfolgten [347]. Eine

andere Frage forschte nach den Begründungen der 4 Attribute Gottes, die nicht accidentiell sind [348]; die 5. suchte den Unterschied zwischen Reue und Buße zur Klarheit zu bringen [349]; die 6. den Zweck Gottes bei der Schöpfung des Menschen darzulegen [350], die 14. handelte über die Vergeltung (Temûr) und Belohnung der Thiere, die 17. über Ausgleichung der Widersprüche in der Schrift [351] und zuletzt schloß sich hieran noch eine Anzahl nicht durch Zahlen bezeichneter Fragen über dogmatische Gegenstände [352]. Ein anderes Bruchstück solcher Gutachten hat die Leydener Handschrift Cod. 52, wo ebenfalls nur Dogmatisches behandelt wird. Aus den erhaltenen Bruchstücken ist also ersichtlich, daß Josef el-Bazir den Stoff seines Kitâb el-Muchtâwi, der dort ausführlich und weitschichtig discutirt wurde, in unserem Werke hier in kurze Fassung und in katechetische Form gebracht hat und daß mithin dieser Katechismus über die Wurzeln der Religion erst nach dem größeren Werke entstehen konnte.

49. Diesem literar-historischen Abriß der schriftstellerischen Thätigkeit Josef el-Bazir's möge sich noch eine Charakteristik anschließen, so weit seine wenigen und verstümmelt erhaltenen, noch nie gedruckten Schriften zur Beurtheilung sich darbieten. Er war für seine Zeit, im ersten Drittel des zehnten Jahrhunderts, nicht blos der größte Philosoph seiner karäischen Genossenschaft, der erste Begründer einer Religionsphilosophie des Judenthums, sondern der größte Philosoph des damaligen Orients überhaupt. Was der arabische Scholasticismus, welcher durch die Aufnahme der peripatetischen und eleatischen Philosopheme in die islamitische Religionsphilosophie ('Ilm el-Kalâm) entstanden war, was die Mutaziliten als die ersten Mutakallimûn (Medabbrim) in ihren mannigfachen und zahlreichen Spaltungen in den 150 Jahren vor Josef geschrieben und besprochen haben, um die supernaturalistischen Dogmen religionsphilosophisch zu behandeln, das hat unser karäischer Philosoph in so ausgezeichnetster Weise für das Judenthum verarbeitet und durch Scharfsinn bereichert, daß ihn durch das ganze Mittelalter keiner auf diesem Gebiete erreicht hat und er für seine Genossenschaft stets Muster geblieben ist. Er kannte, wie wir bei Aufzählung seiner Schriften gesehen haben, die Philosophen-

schulen der Griechen, die Parteien der altindischen Philosophie, die Religionen der Heiden des Orients und das Christenthum in seinen damaligen Spaltungen; seine Arbeiten geben Zeugniß von dieser Kunde. Die Sprache seiner Schriften war, wie die seiner Vorgänger, die arabische der Schulen und der Philosophie, aber er scheint auch das Griechische verstanden zu haben, da er wie sonst kein arabischer Philosoph sehr häufig auch griechische Ausdrücke buchstäblich anführt; das Hebräische verstand er als jüdischer Bekenner der Schrift, indem er auch die talmudischen und rabbanitischen Schriften gelesen hatte. Seine neuhebräische Diktion war, wie man aus den neuhebräisch geschriebenen Werken ersieht, hart, eckig und unbeholfen und für den philosophisch-scholastischen Inhalt ungeschickt; die förmliche Einmischung arabischer Wörter und Phrasen, wofür neuhebräische Wörter sonst gebräuchlich sind [353], die Neubildung neuhebräischer Wörter zur Bezeichnung philosophischer oder sonstiger Ausdrücke, für welche später andere gangbar wurden [354], die Vindicirung der arabischen Bedeutungen für gleichlautende hebräische Wörter [355] oder sonst harte, ungewöhnliche Neubildungen [356] sind bei ihm noch ganz gewöhnlich. Beherrscht von dem philosophischen Gedanken kämpfte er mit dem sprachlichen Ausdruck, wenn er in einer Gelehrtensprache, wie das Neuhebräische es war, seine Gedanken wiedergeben wollte, besonders da er überhaupt nicht, wie sein jüngerer Zeitgenosse Sahl, eine Sprachgewandtheit im Neuhebräischen besaß und auch noch wenig Muster für die philosophische Sprache gehabt hatte. Außer der Sprache bieten auch die Anführungen mancher Werke uns Schwierigkeiten, so z. B. die Anführung eines Kitâb el-Muchît (Umfassendes), hebräisch Schefoth ha-Schofthim, im 17. Kapitel, von welchem wir Nichts weiter wissen [357].

50. Nächst dem Philosophen Josef el-Bazir, welcher außer seiner Gegnerschaft wider Saadja durch seine umfängliche schriftstellerische Thätigkeit eine kulturgeschichtliche Bedeutung für Karäerthum und Judenthum gehabt hat, kommt mit Recht Salmon ben Jerochim (Rochim, Ruchaim, Jerucham) [358], der größte Streiter wider Saadja und Bekämpfer des rabbanitischen Judenthums, welchen ich hier Ben-Jerochim nenne, zur Be-

sprechung. Ben-Jerochim wurde zu Fastat oder Alt-Mizr im Jahr 885 n. Chr. geboren, also sieben Jahre vor Saadja's Geburt zu Fajjûm [359]. Fastat wie Alexandrien hatten um diese Zeit ansehnliche karäische Gemeinden, die durch Wohlhabenheit und Bildung ausgezeichnet waren, wie man aus den zwei Schreiben des Menachem aus Ghizna in Kabulistan ersehen kann [360]. Nach einer zu damaliger Zeit guten Erziehung wurde er im Studium des Arabischen, als der gangbaren Sprache des Volkes, in der Kenntniß des Hebräischen, als der Sprache der jüdischen Gelehrsamkeit, so gut unterrichtet, daß er in beiden gewandt, in Prosa und in Versen schreiben konnte. Außerdem studirte er die beiden Talmude, die rabbanitischen Schriften, die Schriften der Karäer von Anan bis auf seine Zeit, sowie die Schriften der damaligen arabischen Wissenschaften, immer aber nur insoweit, als alle diese Studien der karäischen Orthodoxie keinen Eintrag thaten [361]. Als er gerade am Sabbat Jitro 898 sein 13. Jahr vollendete, trug er — so sagt uns eine erhaltene Notiz — in der Synagoge zu Fastat den Dekalog aus der damals vorgelesenen Sidra vor, nachdem er zur Tora aufgerufen worden, ganz wie es noch später Sitte war. Dieser Notiz verdanken wir die Kunde von seinem Geburtsjahr überhaupt [362]. Kaum zum Jüngling herangereift (c. 905) ging er nach Jerusalem, das sein beständiger Wohnort durch's ganze Leben geblieben ist, wohin, nach seiner Schilderung [363], die Frommen von Osten und Westen hinziehen und wo alles Wissen von Gotteserkenntniß und Schrift heimisch ist. Hier lebte er inmitten der Gelehrten seiner Gemeinde (Kahal, 'Edah), lehrend und lernend, die karäische Lehre verbreitend und der Askese sich hingebend [364]. Als er im Alter von 37 Jahren den großen, nachtheiligen Einfluß Saadja's bemerkte, welcher bis 922 bereits sechs besondere Streitschriften gegen die Karäer geschrieben hatte und bis dahin auch viele andere rabbanitische, dem Karäerthum feindliche Schriften von ihm bekannt wurden, eilte er im Eifer für seine Genossenschaft nach Aegypten, das ihm nun ein fremdes Land geworden war, um die Wankenden durch eindringliche Worte und eine in hebräischer und arabischer Reimprosa abgefaßte Polemik gegen Saadja und den Rabbinismus bei der Genossenschaft zu erhalten (923). Wohl fühlte

er, daß er den Gelehrten seiner Gemeinde gegenüber noch zu jung sei und daß Befähigtere den Beruf hätten, als Apologeten des Karäerthums aufzutreten [365]; aber der Feuereifer für seine Genossenschaft trieb ihn, den Kampf mit Saadja aufzunehmen, als er die Verwirrung bemerkte, welche Saadja's Schriften anrichteten [366]. Ben-Jerochim ruft aus: „Nicht genug, daß die Karäergemeinden ohnehin ein schweres Joch zu tragen haben, sucht Saadja noch in den Gemeinden Verwirrung anzurichten, sie zum Rabbinismus zu verlocken und durch verbrecherische Schriften abtrünnig zu machen [367]. So z. B. verleitete er die Karäer, — gegen die Sitte — in Palästina Doppelfeiertage zu feiern [368], die Sabbatgesetze in rabbanitischer Weise zu halten [369] u. s. w. Als Saadja bemerkte, daß alles Ansinnen und Verdächtigen der Karäer nichts nützte, da griff er in einer Schrift Anan an, seine Pfeile aus dem Köcher des Rabbinismus holend" [370]. Aber nicht blos gegen Saadja's sechs polemische Schriften, namentlich gegen die Schrift wider Anan (und Binjamin), sondern auch gegen seinen Kommentar zur Genesis (Pitron Bereschit), worin er sieben Beweise für die Nothwendigkeit der Tradition aufgestellt hatte, richtete Ben-Jerochim sein Sendschreiben an die karäischen Gemeinden Aegyptens [371]. Als Saadja 926 sein aus 19 Abschnitten bestehendes Kitâb el-Tamjis gegen Ben-Jerochim geschrieben und darin behauptet hatte, daß zwischen der Schamaitischen und Hillel'schen Schule niemals so ein Streit bestanden habe, der in Thätlichkeiten ausgeartet sei, zog Ben-Jerochim, wie er selbst in seinem Psalmen-Kommentar erzählt [372], mit dem palästinischen Talmud nebst Kommentar von Jakob ben Efrajim gegen 930 nach Sora, um ihn daraus vom Gegentheil zu überzeugen [373].

51. Die zeitweiligen Wanderungen Ben-Jerochim's nach Irak und Aegypten, theils um den Rabbinismus zu bekämpfen, theils um die zwischen Rabbinismus und Karäerthum schwankenden Gemeinden zu letzterem herüberzuziehen, waren vermuthlich nicht die einzigen, die er als karäischer Propagandist gemacht, da seine Zeitgenossen Josef el-Bazir und Sahl ebenfalls als ermahnende und lehrende Sendboten umherwanderten. Seinen festen Wohnsitz hatte aber Ben-Jerochim in Jerusalem, wo alle karäische

Gelehrsamkeit sich zusammengefunden hatte, wo er alle seine Werke schrieb und wo er c. 960 gestorben ist. Die karäische Synagoge stellt seine Verdienste gleich hinter die Nahawendi's und in Gedenkgebeten (Sichronot) für die verstorbenen karäischen Väter wird seiner rühmlich gedacht[374]. Auf schriftstellerischem Gebiete war seine Hauptbeschäftigung die Exegese, die er in der letzten Hälfte seines Lebens (930—60) durch Kommentirung einzelner Bücher der Schrift pflegte, während er in den früheren Jahren (von c. 905—930) neben den exegetischen Vorarbeiten nur Polemisches, Grammatisches, Archäologisches und eine Mukaddima zum Dekalog bekannt machte. Von kulturgeschichtlichem Interesse ist die Art und Weise seiner Schriftauslegung, die in der Weise des Midrasch und der geschichtlichen Agada die Begebnisse der Vergangenheit und Gegenwart seiner Glaubensgenossen und die Zustände der mit Israel in Berührung kommenden Völker in gewissen Versen der Schrift widerspiegeln läßt, so schlecht er dabei die sprachliche und kritische Exegese auch führt. Denn bei dem Mangel eines historischen Bewußtseins in jener Zeit ist diese mehr agadische oder homiletische Anknüpfung die einzige Quelle, aus welcher das Faktische festzustellen ist, eine Quelle, die stärker fließen würde, wenn wir die Schriften aus jener Zeit zum Durchmustern vor uns hätten. So z. B. spricht er sich in beredter Weise über die Entstehung und über die drei verschiedenen Perioden des Karäerthums aus und charakterisirt die Träger dieser verschiedenen Schichten (Anan, Nahawendi) bei Besprechung der Ueberschrift eines Psalms (69, 1). „Die Karäer", heißt es daselbst, „sind nicht die Zedukim (Sadukaer), sondern die wahrhaft Frommen (Zaddikim) der jüdischen Gemeinde, in der Schrift durch „weiße Lilien, frische Blumen, volle Weinreben, purpurne Granatfrüchte" u. s. w. oft versinnbildet. Die weiße Lilie des Gesetzes (שושן עדות Ps. 60, 1) versinnbildet die Genossenschaft der Tora-Gebote (Ahl el-Kitâb), die Karäer, oder den wahren karäischen Gottesdienst. Die Lilien erblüheten, als der Winter, d. h. die talmudische Entwickelung, vorüber war (HL. 2, 11); die fromme Gemeinde (Karäer) erschien in der Periode des vierten Reiches (Dan. 7, 23), das da verschieden ist von allen Reichen und welches die ganze Erde verzehrt, sie zertritt und zermalmt,

in der Zeit des kleinen Hornes (das. 7, 8), dessen Augen wie eines Menschen Augen und dessen Mund vermessen redet. Das Karäerthum hatte von seinem ersten Auftreten an bis jetzt verschiedene Entwickelungsphasen, von denen die Folgende immer die Vorhergehende an Bedeutung und Energie übertraf, bis endlich der Rest sich vollständig enthüllte. Zur Zeit des Hochpunktes des vierten Weltreiches (des Islam) erschien Anan, erweckte die Herzen seiner Glaubensbrüder und öffnete ihre Augen, daß sie sehnsuchtsvoll nach der geschriebenen Lehre blickten und sich eifrig mit dem Studium derselben zu befassen strebten. Denn der eingeführte Gebrauch der Rabbaniten, sich mit der Schrift nicht zu befassen, ihre beständige Beschäftigung mit dem Talmud, hatten die offenbarte Lehre fast der Vergessenheit preisgegeben. Nachher trat Binjamin Nahawendi auf und bildete eine neue Phase der Entwickelung. Er entdeckte neue Dinge, welche Anan nicht gekannt hatte, weil er noch zu sehr den Rabbaniten gefolgt war. Nach Binjamin folgte eine dritte Entwickelung der Karäer, in welcher in Bezug auf die Gebote der Schrift manche Umhegungen und Umzäunungen gemacht wurden. Dann standen endlich Männer von Osten und Westen auf, welche eine Kräftigung der Religion mit dem Studium der Religionsphilosophie verbanden und deren Drang und Streben es war, in Jerusalem zu wohnen und die Güter dieser Welt zu verachten. Das sind die jetzigen Frommen in Jerusalem, in denen sich der edle Rest offenbart, und diesen schließen sich diejenigen an, welche die Gesetze des Fünfbuches befolgen"[375]. Er läßt sich auch in bitterer Rede über die traurigen Zustände der Israeliten zu Jerusalem aus, über deren Druck durch den Islam; dies geschieht nebenbei in Erklärung irgend einer Bibelstelle nach seiner Weise. Um nicht durch seine herben Reden gegen den herrschenden Islam gewissen Unannehmlichkeiten ausgesetzt zu sein, unterbricht er stets den arabischen Redefluß seiner Darstellung und schreibt hebräisch, ein Verfahren, das er stets beobachtet, so oft er von der muhammedanischen Herrschaft und deren herbeigewünschtem Untergange spricht[376]. So z. B. sagt er zu Koh. 9, 9 in hebräischer Sprache, die arabische Diktion unterbrechend: „Es weilen in den Höfen der Moschee (auf Zijjon), die mit Schleimfluß Behafteten

und die Aussätzigen, die Ehebrecher und Päderasten, beten z
Todten, rufen fünf Mal zum Gebet, zum Gottesdienst des L
propheten. Israel mit seinen Priestern, Leviten und Sänge
daraus verstoßen und schließlich wollen die Islamiten uns
aus Jerusalem jagen und ein eisernes Joch uns aufbürden".
hat er zur Psalmstelle 74, 4—5 das Treiben der Islamite
schildert und über die Endschaft ihrer Regierung sich ausgel
was in der erhaltenen Handschrift weggeblieben ist. Auch a
karäische Schriftsteller seiner Zeit, der Lexikograph Abu Sul
Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi, Sahl und Jefet verfuhren in gl
Weise, wenn sie von der Khalifen-Herrschaft und von dem I
sprachen [377].

52. Aus den Schriften Ben-Jerochim's läßt sich
Anschauung über seine Genossenschaft, über die Rabbaniten,
den herrschenden Islam und über die nicht-theologischen St
hinlänglich ermitteln. Mehr fanatisirt als begeistert für das
räerthum, scheuete er zwar, wie Sahl u. A., weder Opfer
Mühe, um durch Streitschriften und Ermahnungen dasselbe z
festigen und auszubreiten, allein er kannte nur die werkm
Seite seiner Synagoge, die buchstäbliche Fassung der pentat
schen Vorschriften und nur für diese eiferte er, während die p
sophische Seite, wie sie ein Josef el-Bazir repräsentirte, ih
Gräuel war. Daher kam es, daß er seines philosophischen
genossen el-Bazir, der mit ihm in Jerusalem gewohnt, niemal
denkt, daß seine Streitschrift gegen Saadja nur die Buchstä
keit der Gesetze berührt und der ganze Ton ein rabulistischer,
dächtigender und alles Maaß überschreitender ist, der nicht ei
wie bei Sahl, durch eine sich einschmeichelnde Diktion gem
wird. Durch seine Heftigkeit und durch seinen Fanatismus
er den Riß zwischen Rabbaniten und Karäern vergrößert; der
des schriftlichen Kampfes artete in Schmähungen und Verläster
aus und die mündlichen Disputationen, die gereizten Contro
die das Volk verleitenden und bethörenden Vorträge von S
der Sendboten begannen. Seine Stellung zu den Rabbaniten
eine so feindliche, von Haß geleitete, daß er mit frecher Stirn
Unglaublichste und Schimpflichste von seinen Gegnern behau

: man auch zugeben muß, daß Saadja durch seine rücksichts-
Polemik die Veranlassung war. Der Haß und die Rechthaberei
laßten Ben-Jerochim, offene Thatsachen wegzuleugnen, so
. die Einsetzung karäischer Exilarchen[378], wie andererseits
dja in Bezug auf den Kalender und auf die Streitigkeiten der
näischen Schulen das Thatsächliche negirte[379]. Daß er sich
die barbarische, an Verbrechen überreiche Khalifen-Herrschaft,
e auch die Juden hart bedrückte, mit bitterem Groll und mit
ausgesprochen, wird man bei einem so heftigen und galligen
akter ganz natürlich finden. Am Meisten unterschied er sich
Josef el-Bazir in seiner Verachtung der Schriften der
sophen Ibn el-Dawendi, Abu Suweid, Châwi el-
.khi u. A., welche, seiner Ansicht nach, zum Atheïsmus, zur
rei und Leugnung der Offenbarung führten und die er daher
ternen Schriften (Sefarim Chizzonim) nannte[380]. Die Kenntniß
hebräischen Sprache zum Behufe des Schriftstudiums hält er
ich für verdienstlich; er selbst schreibt hebräisch und arabisch,
t einen Grammatiker Mose ben Ibrahim el-Fâsi[381], die
ud-Bücher des Acha und Mocha[382] und das Nikkud-Buch des
kographen Dâwud el-Fâsi[383a], allein er will das Sprachstudium
als Hilfsmittel angesehen wissen, worauf der Gläubige nicht
: Zeit verwenden dürfe. Das Studium der arabischen Sprache
einzige Beschäftigung war ihm vollends eine Apostasie. „Es
bt Manche in unserer Genossenschaft," sagt Ben-Jerochim,
elche ihren Geist anstrengen und abmühen mit dem gramma-
hen Studium der arabischen Sprache und dabei des göttlichen
setzes vergessen, von dem die Schrift sagt: „es soll von deinem
ınde nicht weichen Tag und Nacht."

53. Von der Darstellung des Charakterbildes Ben-Jerochim's
Leben und Denkweise werden wir naturgemäß auf dessen schrift-
llerische Thätigkeit geführt. Seine erste Schrift, die er c. 905
rfaßt hatte, war Kitâb el-Achruf el-Abdâl, d. h. Schrift
ıer die wechselnden Buchstaben[383b]. Dieselbe wird in seinen Kom-
entaren angeführt und entspricht einer Jugendarbeit in einer Zeit,
s er dem Studium der Grammatik noch nicht abgeneigt war.
ie zweite Schrift war betitelt Kitâb el-Intizir lil-Chakk,

d. h. Schrift zur Vindicirung der Wahrheit [383c], eine c. 910 verfaßte philosophische Schrift aus einer Zeit, da die Philosophie ihm noch nicht verhaßt war; sie wird in seinem Psalmen-Kommentar (zu 109, 6) citirt. Die dritte Schrift Ben-Jerochim's, von der wir durch Pinsker's Vermittelung Kunde erhalten haben und die vielleicht c. 915 verfaßt wurde, war die Mukaddima oder Einleitung zum Dekalog, die sich in einigen Bruchstücken noch erhalten hat [384a]. Bemerkenswerth ist diese dritte Schrift durch die Vorführung der Ansichten der Vorfahren bis auf seine Zeitgenossen herab, wodurch die Arbeit Ben-Jerochim's sich in die Schriften der Karäer organisch einreiht und woraus man zugleich sieht, daß bei aller Polemik gegen die Rabbaniten (Ribbonin) der Fajjumite damals (915) noch viel zu unbedeutend war, als daß man gegen ihn persönlich die Waffe der Polemik geführt hätte. In seiner Mukaddima gedenkt er des Gründers des ostländischen Vokal- und Accentsystems, des Acha in Irâk (c. 550), wie auch des Gründers des westländischen Systems Mocha in Tiberias (c 570) und seines Sohnes Mose daselbst (c. 590). Ebenso führt er an die Bücher der Gebote (Sifre Mizwot) von Abu Nissi (Noach) aus Bazra (c. 750), Vater des Nissi ben Noach (c. 780); von den Bazrensern führt er an Obadja und Abi-Gedor (c. 750); er citirt die Auslegung zum Dekalog vom Exilarch der Karäer Saul ben Anan, das Buß- und Beichtgedicht (Widdûj) von Meborach ben Natan in Jerusalem (c. 880) und den Kommentar zum Pentateuch von el-Scheich Abu el-Farâǵ Harûn ben Jeschuʻa el-Mukaddassi (c. 880) Von seinen zum Theil älteren Zeitgenossen gedenkt er des Grammatikers Mose ben Abraham el-Fâsi und des Nikkudbuches seines Bruders, des Lexikographen Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi, des Kommentars zum Fünfbuche von el-Scheich Jeschuʻa (Furkân) ben Dâwud Ibn Saʻadal el-Hiti und endlich des Großvaters von Jefet, des Abu-ʻAli Hassan el-Lewi el-Bazri, wie auch eines Saadja el-Lewi el-Bazri (c. 930). Jedoch scheint diese Mukaddima nicht blos vielfach mangelhaft, sondern auch in den Citaten von Autoritäten zuweilen interpolirt. Denn Mose und Dâwud el-Fâsi konnten erst ein halbes Jahrhundert später als Belege aufgeführt werden [384b].

54. Die auf diese erwähnten Schriften folgenden Werke tragen einen ganz andern Charakter. Grammatisches, Philosophisches und Dogmatisches hatten in jenen noch gleiche Berechtigung; der finstere, lichtscheue Geist hatte Ben-Jerochim noch nicht überkommen und die Verachtung aller nichttheologischen, nichtorthodoxen Wissenschaft hatte seinen Sinn noch nicht berückt. In den nach seinem dreißigsten Lebensjahre, nach 915, verfaßten Werken waltet ein bitterer, schonungsloser Geist der Polemik gegen das Rabbinenthum, alle Billigkeit und alles Maaß überschreitend und alle Schranken des Anstandes durchbrechend. Zu der maaßlosen Streitsucht gesellte sich sodann ein religiöser Fanatismus, der jede andere religiöse Genossenschaft verketzerte, ohne auch nur ein Titelchen der Wahrheit bei ihr gelten zu lassen, eine Verachtung der Philosophie und der philosophischen Dogmatik, der sprachlichen Studien und sogar der Mathematik und Astronomie, und diese düstere Orthodoxie drückt sich in einer ihr entsprechenden Form, in polternder, ungeschliffener Redeweise aus. Saadja hat indirekt diese Verbitterung Ben-Jerochim's hervorgerufen. Durch dessen Streitschriften gegen die Karäer, namentlich durch die gegen Autoritäten des Karäerthums (Anan, Nahawendi, Ibn Sakarija, Ibn Sitha, Châwi el-Balkhi und el-Bazir) gerichteten Angriffe, worin das Unlogische, Ungrammatische und Unphilosophische der karäischen Auffassung gegeißelt wird, durch Saadja's Uebergewicht in Kenntniß der hebräischen und arabischen Sprache, in exegetischem Takt und in der Philosophie mußte er seinen tiefern Stand erkennen; dies mußte ihn erbittern und in die Bahn der äußersten Orthodoxie drängen.

55. Die erste durch Saadja's Angriffe veranlaßte Schrift[385], in der Reihe seiner Schriften die vierte, war sein Kitâb el-Rudd 'ala el-Fajjûmi, in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) angeführt, in der erhaltenen hebräischen Bearbeitung[386] entweder blos Buch (Sefer) oder Werk (Chibbur) oder Sendschreiben (Iggeret) oder Entgegnung (Teschuba) genannt[387], gegen Saadja's Polemiken (Telunot) und Einleitung zur Genesis gerichtet[388]. Der Umfang dieses Werkes besteht, soweit wir jetzt aus der hebräischen Bearbeitung ersehen, aus neunzehn Kapiteln oder Abschnitten, jeder Abschnitt aus 22 vierzeiligen gereimten Strophen, die bald nach

vorwärts- bald nach rückwärtsgehenden Akrostichen geordnet sind [389]. Es ist also ein polemisch-dogmatisches Gedicht, mit Akrostichen, wie sie bereits in der letzttalmudischen, zum Theil schon in der letztbiblischen Periode im Gebrauche waren, so daß die ganze Dichtung zusammen mit dem Akrostich seines Namens aus 331 Strophen oder aus 1329 Reimzeilen besteht. Ben-Jerochim hat diese polemisch-dogmatische Dichtung, wie wir bereits oben berührt haben, auch arabisch in gereimten Versen, und zwar nach der hebräischen Abfassung geschrieben [390], um das nicht hebräisch verstehende Volk durch die arabische Volkssprache vom Rabbinismus abwendig zu machen und zum Karäerthum zu verlocken, wie auch sonst aus den zahlreichen Apostrophen an die Massen ersichtlich ist. Da sich nur die hebräische Bearbeitung erhalten hat, so können wir nur auf diese zurückkommen. Zu den neunzehn Makâlâh's dieser Dichtung findet sich in den Handschriften eine schwerfällige, aus 10 vierzeiligen gereimten Strophen bestehende Mukaddima als Einleitung, die wir mit den ersten zwei Makâlâh's, Text und Erläuterung, im „Literaturblatt des Orients" mitgetheilt haben [391]. Was den polemisch-dogmatischen Inhalt dieser Dichtung anlangt, so ist der 1. Abschnitt gegen das mündliche Gesetz (Torat ha-Peh) im Allgemeinen gerichtet, mit Beweisen für dessen Ungöttlichkeit. Der 2. leitet aus den Controversen der Talmudisten den Beweis ab, daß die mündliche Lehre nicht geoffenbart sei. Im 3. Abschnitte werden Saadja's sieben Beweise, die er zu Gunsten der Tradition in seiner Einleitung zur Genesis gegeben hat, ausführlich widerlegt [392]. Im 4. werden sämmtliche gegenkaräische Argumente zusammengestellt und widerlegt [393]. In den übrigen Kapiteln werden Saadja's Ansichten über den jüdischen Kalender, über die Chronologie, über den Genuß des Fettes (Cheleb), die verbotenen Verwandtschaftsgrade, über die Doppelfeiertage und Tagesbestimmungen für die Feste, über Zurüstung der Speisen und das Feueranzünden für den Sabbat, über die Reinheits- und Schlachtungsgesetze, über die Sittlichkeitsvorschriften, über talmudische Fabeln, über sonderbare Agada's, kabbalistische und mystische Schriften u. s. w. mit Bitterkeit, Spott und Hohn widerlegt, wie bereits oben bei Anführung der Gegenschrift Saadja's (926), des Kitâb el-Tamjis berichtet wurde [394].

Nächst dem nun ermittelten Umfange und nächst der Oekonomie dieser Schrift sei hier noch bemerkt, daß von einer Poesie in derartigen Dichtungen nicht die Rede sein kann, und daß die Sprachform darin eine harte, wenig fließende, unangenehme ist und in ihren Neubildungen den Charakter der alten Kaliri'schen Pijjûthim trägt. Der Ton der Polemik ist ein gereizter, von Haß und religiösem Fanatismus eingegeben, um so polternder und um so mehr durch Schimpfen sich auszeichnend, je weniger eine ruhige Argumentation möglich war. Von den bei den Rabbaniten heimisch gewesenen Büchern, deren er hier in dieser Richtung gedenkt, ist das Sagenbuch von Schem ben Noach, worin Visionen über Angelo- und Dämonologie, Astrologie, Kosmogonie u. s. w. behandelt wurden[395], und die Asharat des Pinchas zu Tiberias (c. 600) in gereimten neuhebräischen Versen[396], besonders zu beachten. Ich habe oben bereits über dieselben gesprochen.

56. Als drei Jahre später (926) Saadja in Fajjûm gegen dieses maaßlose polemisch-dogmatische Werk Ben-Jerochim's sein großes, ebenfalls aus 19 Makâlâh's bestehendes Kitâb el-Tamjîs verfaßt hatte, worüber wir oben ausführlich berichtet haben, konnte man voraussetzen, daß Ben-Jerochim vermöge seines verbitterten und galligen Charakters das letzte Wort gewiß nicht seinem Gegner lassen würde. Saadja konnte und mochte seine Polemik mit dem karäischen Eiferer nicht fortführen, zumal er im Mai 928 zum Gaon nach Sora in Babylonien berufen wurde und in eine Lebensstellung kam, in der er andere Berufspflichten hatte und talmudische Gelehrsamkeit verbreiten sollte. Allein Ben-Jerochim ließ nicht von seiner Streitsucht ab; er erzählt selber, daß er (c. 930) nach Babylon zu Saadja in Sora gegangen, um aus dem (jerusalemischen) westländischen Talmud ihm die Unrichtigkeit seiner Behauptung im Kitâb el-Tamjîs zu beweisen. Er schrieb höchst wahrscheinlich c. 930 noch eine Schrift gegen Saadja, wenn es auch ungewiß ist, ob das Kitâb el-Rudd 'ala el-Fajjûmi, dessen er in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) gedenkt, jene Schrift gewesen und ob es anzunehmen ist, daß er sich nebenbei mit den Vorbereitungen zu seinen exegetischen Arbeiten beschäftigt habe.

vorwärts- bald nach rückwärtsgehenden Akrostichen geordnet sind [389]. Es ist also ein polemisch-dogmatisches Gedicht, mit Akrostichen, wie sie bereits in der letzttalmudischen, zum Theil schon in der letzt-biblischen Periode im Gebrauche waren, so daß die ganze Dichtung zusammen mit dem Akrostich seines Namens aus 331 Strophen oder aus 1329 Reimzeilen besteht. Ben-Jerochim hat diese polemisch-dogmatische Dichtung, wie wir bereits oben berührt haben, auch arabisch in gereimten Versen, und zwar nach der hebräischen Abfassung geschrieben [390], um das nicht hebräisch verstehende Volk durch die arabische Volkssprache vom Rabbinismus abwendig zu machen und zum Karäerthum zu verlocken, wie auch sonst aus den zahlreichen Apostrophen an die Massen ersichtlich ist. Da sich nur die hebräische Bearbeitung erhalten hat, so können wir nur auf diese zurückkommen. Zu den neunzehn Makâlâh's dieser Dichtung findet sich in den Handschriften eine schwerfällige, aus 10 vierzeiligen, gereimten Strophen bestehende Mukaddima als Einleitung, die wir mit den ersten zwei Makâlâh's, Text und Erläuterung, im „Literaturblatt des Orients" mitgetheilt haben [391]. Was den polemisch-dogmatischen Inhalt dieser Dichtung anlangt, so ist der 1. Abschnitt gegen das mündliche Gesetz (Torat ha-Peh) im Allgemeinen gerichtet, mit Beweisen für dessen Ungöttlichkeit. Der 2. leitet aus den Controversen der Talmudisten den Beweis ab, daß die mündliche Lehre nicht geoffenbart sei. Im 3. Abschnitte werden Saadja's sieben Beweise, die er zu Gunsten der Tradition in seiner Einleitung zur Genesis gegeben hat, ausführlich widerlegt [392]. Im 4. werden sämmtliche gegenkaräische Argumente zusammengestellt und widerlegt [393]. In den übrigen Kapiteln werden Saadja's Ansichten über den jüdischen Kalender, über die Chronologie, über den Genuß des Fettes (Cheleb), die verbotenen Verwandtschaftsgrade, über die Doppelfeiertage und Tagesbestimmungen für die Feste, über Zurüstung der Speisen und das Feueranzünden für den Sabbat, über die Reinheits- und Schlachtungsgesetze, über die Sittlichkeitsvorschriften, über talmudische Fabeln, über sonderbare Agada's, kabbalistische und mystische Schriften u. s. w. mit Bitterkeit, Spott und Hohn widerlegt, wie bereits oben bei Anführung der Gegenschrift Saadja's (926), des Kitâb el-Tamjis berichtet wurde [394].

Nächst dem nun ermittelten Umfange und nächst der Oekonomie dieser Schrift sei hier noch bemerkt, daß von einer Poesie in derartigen Dichtungen nicht die Rede sein kann, und daß die Sprachform darin eine harte, wenig fließende, unangenehme ist und in ihren Neubildungen den Charakter der alten Kaliri'schen Pijjûthim trägt. Der Ton der Polemik ist ein gereizter, von Haß und religiösem Fanatismus eingegeben, um so polternder und um so mehr durch Schimpfen sich auszeichnend, je weniger eine ruhige Argumentation möglich war. Von den bei den Rabbaniten heimisch gewesenen Büchern, deren er hier in dieser Richtung gedenkt, ist das Sagenbuch von Schem ben Noach, worin Visionen über Angelo- und Dämonologie, Astrologie, Kosmogonie u. s. w. behandelt wurden [395], und die Asharat des Pinchas zu Tiberias (c. 600) in gereimten neuhebräischen Versen [396], besonders zu beachten. Ich habe oben bereits über dieselben gesprochen.

56. Als drei Jahre später (926) Saadja in Fajjûm gegen dieses maaßlose polemisch-dogmatische Werk Ben-Jerochim's sein großes, ebenfalls aus 19 Makâlâh's bestehendes Kitâb el-Tamjîs verfaßt hatte, worüber wir oben ausführlich berichtet haben, konnte man voraussetzen, daß Ben-Jerochim vermöge seines verbitterten und galligen Charakters das letzte Wort gewiß nicht seinem Gegner lassen würde. Saadja konnte und mochte seine Polemik mit dem karäischen Eiferer nicht fortführen, zumal er im Mai 928 zum Gaon nach Sora in Babylonien berufen wurde und in eine Lebensstellung kam, in der er andere Berufspflichten hatte und talmudische Gelehrsamkeit verbreiten sollte. Allein Ben-Jerochim ließ nicht von seiner Streitsucht ab; er erzählt selber, daß er (c. 930) nach Babylon zu Saadja in Sora gegangen, um aus dem (jerusalemischen) westländischen Talmud ihm die Unrichtigkeit seiner Behauptung im Kitâb el-Tamjîs zu beweisen. Er schrieb höchst wahrscheinlich c. 930 noch eine Schrift gegen Saadja, wenn es auch ungewiß ist, ob das Kitâb el-Rudd 'ala el-Fajjûmi, dessen er in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) gedenkt, jene Schrift gewesen und ob es anzunehmen ist, daß er sich nebenbei mit den Vorbereitungen zu seinen exegetischen Arbeiten beschäftigt habe.

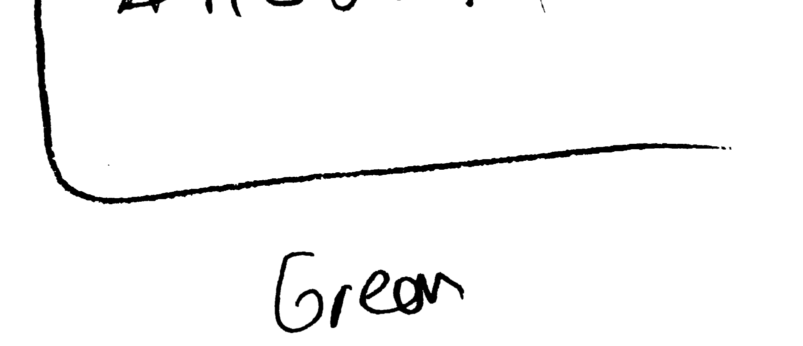
57. Ich komme nun zu seinen Kommentaren und Uebersetzungen des Fünfbuches und der Hagiographen (— nicht aber der Propheten —) auf die er schon in seinem ersten Lebensalter sein Augenmerk gerichtet und über die er vielfache Vorarbeiten gemacht hatte. Das Charakteristische seiner arabisch geschriebenen exegetischen Arbeiten ist, daß er jedem Verse der Schrift, den er auslegen will, zunächst eine wörtliche arabische Uebersetzung folgen läßt, daß er den Gottesnamen Jah durch el-Awwâli, d. h. der Ewige, das Selah durch das persisch-arabische Sermada, d. h. ewig, den königlichen Hirten Mose oder den Erzvater Abraham durch Saïd, d. h. Herr, wiedergiebt und daß er manche hebräische Wörter in seiner arabischen Diktion beibehält[397]. Die arabischen Auslegungen biblischer Schriften, die mit Uebersetzungen aus der hebräischen Urschrift in's Arabische verbunden sind, nennt er abwechselnd bald Scharch, bald Taffir, ohne dadurch einen verschiedenen Charakter anzuzeigen. Wie er die Auslegung eines Buches zuweilen mit einem hebräischen akrostichischen, seinen Namen gebenden Gedichte abschließt[398], so flicht er auch in die Auslegung nach vorangeschickten homiletischen oder ethischen Disgressionen hebräische oder arabische Verse ein[399]. Außerdem schrieb er ausführliche Einleitungen (Zudûr) zu den ausgelegten einzelnen Büchern, auf die er sich häufig beruft, wie zu dem Kommentar über die Psalmen, über Kohelet, die Sprüche und Ester-Megilla[400]; an eigenthümlichen Lesarten[401] und Worterklärungen[402] fehlt es auch nicht. Was den Geist dieser Kommentare anlangt, so ist er ein unduldsamer gegen nichtjüdische Bekenntnisse, ein feindlicher gegen die Rabbaniten uud ein finsterer und orthodoxer in seiner Verachtung aller nichttheologischen Wissenschaften. In der Schrift sieht er die Abspiegelung der jüdischen Geschichte sammt ihren Bezügen zu den auf Israel einwirkenden Begebenheiten anderer Völker für alle Zeiten Der ganze Kanon ist ihm eine Apokalyptik, ein Zukunftsspiegel seines Volkes; die Kapitel und Verse der Psalmen denkt er sich zusammenhängend und verflochten. Die Ueberschriften hat er von der midraschartigen Auffassung nicht ausgeschlossen. Wie er bei jeder Gelegenheit gegen das Studium der Philosophie und der Sprachen, der Mathematik und Astronomie eifert, wie er die

offenbarte Lehre (Kitâb el-Tansil) für die einzige Wissenschaft hält und alle andern Bücher als außerhalb stehend ansieht, haben wir bereits oben berührt. Den tiefsten Haß in der verletzendsten Form zeigt er aber gegen die Rabbaniten und ihre Schriften. Alle Ausdrücke der Schrift von Gottlosen, Frevlern, Sündern u. s. w. werden auf die Rabbaniten angewandt, ihre Schriften von der Naturphilosophie (Perek Schirah) und von den Leiden des Grabes (Chibbut ha-Keber) werden verhöhnt und namentlich ergießt sich sein Zorn gegen die zwei jüdischen Hochschulen in Irâk, gegen Sora und Ambar, wie auch gegen die Exilarchen.

58. In erwähnter charakteristischer Weise dem wissenschaftlichen Ziele wahrer Exegese wenig entsprechend waren nun seine Arbeiten in nachstehender muthmaaßlicher Zeitfolge lauten: 1. Kurzer Kommentar des Fünfbuches als Scholie zur Uebersetzung (c 935), angeführt im Kommentar zum fünften Psalm-Buche (c. 958)[403], während sein ausführlicher Kommentar zum Fünfbuche erst c. 959 abgeschlossen wurde. 2. Das Buch von den Vorzügen der Priester, in 50 Abschnitten (c. 937), in seinem Kommentar zum vierten Psalm-Buche (115, 11) angeführt. 3. Tafsîr Ijjob oder Kommentar zu Ijjob (c. 940), den zusammenhängenden Gedankengang der Kapitel darstellend, in seinem Kohelet-Kommentar (5, 6) angeführt. 4. Tafsîr Mischle oder Kommentar zu den Salomonischen Sprüchen, mit einer großen Einleitung (c. 943), in seiner Einleitung zu Kohelet und im Kommentar dazu (1, 4) angeführt. 5. Tafsîr el-Megillat Kohelet, d. h. Kommentar zum Buche Kohelet, mit ausführlicher Einleitung (c. 946), worin der Kommentar zu Ijjob, Einleitung und Kommentar zu Mischle, als früher verfaßt angeführt werden. In der ausführlichen Einleitung spricht er sich über Binjamin Nahawendi's Kohelet-Kommentar aus, der Alles allegorisch gedeutet und auf die jüdische Geschichte bezogen hat, während er die Fassung nach dem Wortsinne vorzieht[404]. Er sieht aber in diesem Buche eine praktische Ethik, worin die Pflichten des Menschen und Israeliten in sinniger Weise niedergelegt wurden. Daher seine weitschichtigen Ermahnungen zur Zucht und Moral, die er in diesem Kommentar ausführt, seine Abmahnung vor dem Lesen ketzerischer und außerbiblischer Schriften.

und die Aussätzigen, die Ehebrecher und Päderasten, beten zu den Todten, rufen fünf Mal zum Gebet, zum Gottesdienst des Lügenpropheten. Israel mit seinen Priestern, Leviten und Sängern ist daraus verstoßen und schließlich wollen die Islamiten uns ganz aus Jerusalem jagen und ein eisernes Joch uns aufbürden". Auch hat er zur Psalmstelle 74, 4—5 das Treiben der Islamiten geschildert und über die Endschaft ihrer Regierung sich ausgelassen, was in der erhaltenen Handschrift weggeblieben ist. Auch andere karäische Schriftsteller seiner Zeit, der Lexikograph Abu Suleimân Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi, Sahl und Jefet verfuhren in gleicher Weise, wenn sie von der Khalifen-Herrschaft und von dem Islam sprachen [377].

52. Aus den Schriften Ben-Jerochim's läßt sich dessen Anschauung über seine Genossenschaft, über die Rabbaniten, über den herrschenden Islam und über die nicht-theologischen Studien hinlänglich ermitteln. Mehr fanatisirt als begeistert für das Karäerthum, scheuete er zwar, wie Sahl u. A., weder Opfer noch Mühe, um durch Streitschriften und Ermahnungen dasselbe zu befestigen und auszubreiten, allein er kannte nur die werkmäßige Seite seiner Synagoge, die buchstäbliche Fassung der pentateuchischen Vorschriften und nur für diese eiferte er, während die philosophische Seite, wie sie ein Josef el-Bazir repräsentirte, ihm ein Gräuel war. Daher kam es, daß er seines philosophischen Zeitgenossen el-Bazir, der mit ihm in Jerusalem gewohnt, niemals gedenkt, daß seine Streitschrift gegen Saadja nur die Buchstäblichkeit der Gesetze berührt und der ganze Ton ein rabulistischer, verdächtigender und alles Maaß überschreitender ist, der nicht einmal, wie bei Sahl, durch eine sich einschmeichelnde Diktion gemildert wird. Durch seine Heftigkeit und durch seinen Fanatismus hat er den Riß zwischen Rabbaniten und Karäern vergrößert; der Ton des schriftlichen Kampfes artete in Schmähungen und Verlästerungen aus und die mündlichen Disputationen, die gereizten Controversen, die das Volk verleitenden und bethörenden Vorträge von Seiten der Sendboten begannen. Seine Stellung zu den Rabbaniten war eine so feindliche, von Haß geleitete, daß er mit frecher Stirn das Unglaublichste und Schimpflichste von seinen Gegnern behauptete,


Green

nn man auch zugeben muß, daß Saadja durch seine rücksichts-
e Polemik die Veranlassung war. Der Haß und die Rechthaberei
ranlaßten Ben-Jerochim, offene Thatsachen wegzuleugnen, so
B. die Einsetzung karäischer Exilarchen[378], wie andererseits
aadja in Bezug auf den Kalender und auf die Streitigkeiten der
ischnäischen Schulen das Thatsächliche negirte[379]. Daß er sich
er die barbarische, an Verbrechen überreiche Khalifen-Herrschaft,
lche auch die Juden hart bedrückte, mit bitterem Groll und mit
aß ausgesprochen, wird man bei einem so heftigen und galligen
harakter ganz natürlich finden. Am Meisten unterschied er sich
on Josef el-Bazir in seiner Verachtung der Schriften der
hilosophen Ibn el-Dawendi, Abu Suweid, Châwi el-
alkhi u. A., welche, seiner Ansicht nach, zum Atheïsmus, zur
etzerei und Leugnung der Offenbarung führten und die er daher
e externen Schriften (Sefarim Chizzonim) nannte[380]. Die Kenntniß
er hebräischen Sprache zum Behufe des Schriftstudiums hält er
eilich für verdienstlich; er selbst schreibt hebräisch und arabisch,
tirt einen Grammatiker Mose ben Ibrahim el-Fâsi[381], die
ikkud-Bücher des Acha und Mocha[382] und das Nikkud-Buch des
exikographen Dâwud el-Fâsi[383a], allein er will das Sprachstudium
ur als Hilfsmittel angesehen wissen, worauf der Gläubige nicht
iel Zeit verwenden dürfe. Das Studium der arabischen Sprache
ls einzige Beschäftigung war ihm vollends eine Apostasie. „Es
giebt Manche in unserer Genossenschaft," sagt Ben-Jerochim,
welche ihren Geist anstrengen und abmühen mit dem gramma-
ischen Studium der arabischen Sprache und dabei des göttlichen
Gesetzes vergessen, von dem die Schrift sagt: „es soll von deinem
Munde nicht weichen Tag und Nacht."

53. Von der Darstellung des Charakterbildes Ben-Jerochim's
n Leben und Denkweise werden wir naturgemäß auf dessen schrift-
stellerische Thätigkeit geführt. Seine erste Schrift, die er c. 905
verfaßt hatte, war Kitâb el-Achruf el-Abdâl, d. h. Schrift
über die wechselnden Buchstaben[383b]. Dieselbe wird in seinen Kom-
mentaren angeführt und entspricht einer Jugendarbeit in einer Zeit,
als er dem Studium der Grammatik noch nicht abgeneigt war.
Die zweite Schrift war betitelt Kitâb el-Intizir lil-Chakk,

d. h. Schrift zur Vindicirung der Wahrheit [383c], eine c. 910 verfaßte philosophische Schrift aus einer Zeit, da die Philosophie ihm noch nicht verhaßt war; sie wird in seinem Psalmen-Kommentar (zu 109, 6) citirt. Die dritte Schrift Ben-Jerochim's, von der wir durch Pinsker's Vermittelung Kunde erhalten haben und die vielleicht c. 915 verfaßt wurde, war die Mukaddima oder Einleitung zum Dekalog, die sich in einigen Bruchstücken noch erhalten hat [384a]. Bemerkenswerth ist diese dritte Schrift durch die Vorführung der Ansichten der Vorfahren bis auf seine Zeitgenossen herab, wodurch die Arbeit Ben-Jerochim's sich in die Schriften der Karäer organisch einreiht und woraus man zugleich sieht, daß bei aller Polemik gegen die Rabbaniten (Ribbonin) der Fajjumite damals (915) noch viel zu unbedeutend war, als daß man gegen ihn persönlich die Waffe der Polemik geführt hätte. In seiner Mukaddima gedenkt er des Gründers des ostländischen Vokal- und Accentsystems, des Acha in Irâk (c. 550), wie auch des Gründers des westländischen Systems Mocha in Tiberias (c 570) und seines Sohnes Mose daselbst (c. 590). Ebenso führt er an die Bücher der Gebote (Sifre Mizwot) von Abu Nissi (Noach) aus Bazra (c. 750), Vater des Nissi ben Noach (c. 780); von den Bazrensern führt er an Obadja und Abi-Gedor (c. 750); er citirt die Auslegung zum Dekalog vom Exilarch der Karäer Saul ben Anan, das Buß- und Beichtgedicht (Widdûj) von Meborach ben Natan in Jerusalem (c. 880) und den Kommentar zum Pentateuch von el-Scheich Abu el-Farâg Harûn ben Jeschuʿa el-Mukaddassi (c. 880) Von seinen zum Theil älteren Zeitgenossen gedenkt er des Grammatikers Mose ben Abraham el-Fâsi und des Nikkudbuches seines Bruders, des Lexikographen Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi, des Kommentars zum Fünfbuche von el-Scheich Jeschuʿa (Furkân) ben Dâwud Ibn Saʿadal el-Hiti und endlich des Großvaters von Jefet, des Abu-ʿAli Hassan el-Lewi el-Bazri, wie auch eines Saadja el-Lewi el-Bazri (c. 930). Jedoch scheint diese Mukaddima nicht blos vielfach mangelhaft, sondern auch in den Citaten von Autoritäten zuweilen interpolirt. Denn Mose und Dâwud el-Fâsi konnten erst ein halbes Jahrhundert später als Belege aufgeführt werden [384b].

54. Die auf diese erwähnten Schriften folgenden Werke tragen einen ganz andern Charakter. Grammatisches, Philosophisches und Dogmatisches hatten in jenen noch gleiche Berechtigung; der finstere, lichtscheue Geist hatte Ben-Jerochim noch nicht überkommen und die Verachtung aller nichttheologischen, nichtorthodoxen Wissenschaft hatte seinen Sinn noch nicht berückt. In den nach seinem dreißigsten Lebensjahre, nach 915, verfaßten Werken waltet ein bitterer, schonungsloser Geist der Polemik gegen das Rabbinenthum, alle Billigkeit und alles Maaß überschreitend und alle Schranken des Anstandes durchbrechend. Zu der maaßlosen Streitsucht gesellte sich sodann ein religiöser Fanatismus, der jede andere religiöse Genossenschaft verketzerte, ohne auch nur ein Titelchen der Wahrheit bei ihr gelten zu lassen, eine Verachtung der Philosophie und der philosophischen Dogmatik, der sprachlichen Studien und sogar der Mathematik und Astronomie, und diese düstere Orthodoxie drückt sich in einer ihr entsprechenden Form, in polternder, ungeschliffener Redeweise aus. Saadja hat indirekt diese Verbitterung Ben-Jerochim's hervorgerufen. Durch dessen Streitschriften gegen die Karäer, namentlich durch die gegen Autoritäten des Karäerthums (Anan, Nahawendi, Ibn Sakarija, Ibn Sitha, Châwi el-Balkhi und el-Bazir) gerichteten Angriffe, worin das Unlogische, Ungrammatische und Unphilosophische der karäischen Auffassung gegeißelt wird, durch Saadja's Uebergewicht in Kenntniß der hebräischen und arabischen Sprache, in exegetischem Takt und in der Philosophie mußte er seinen tiefern Stand erkennen; dies mußte ihn erbittern und in die Bahn der äußersten Orthodoxie drängen.

55. Die erste durch Saadja's Angriffe veranlaßte Schrift[385], in der Reihe seiner Schriften die vierte, war sein Kitâb el-Rudd 'ala el-Fajjûmi, in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) angeführt, in der erhaltenen hebräischen Bearbeitung[386] entweder blos Buch (Sefer) oder Werk (Chibbur) oder Sendschreiben (Iggeret) oder Entgegnung (Teschuba) genannt[387], gegen Saadja's Polemiken (Telunot) und Einleitung zur Genesis gerichtet[388]. Der Umfang dieses Werkes besteht, soweit wir jetzt aus der hebräischen Bearbeitung ersehen, aus neunzehn Kapiteln oder Abschnitten, jeder Abschnitt aus 22 vierzeiligen gereimten Strophen, die bald nach

vorwärts- bald nach rückwärtsgehenden Akrostichen geordnet sind [389]. Es ist also ein polemisch-dogmatisches Gedicht, mit Akrostichen, wie sie bereits in der letzttalmudischen, zum Theil schon in der letztbiblischen Periode im Gebrauche waren, so daß die ganze Dichtung zusammen mit dem Akrostich seines Namens aus 331 Strophen oder aus 1329 Reimzeilen besteht. Ben-Jerochim hat diese polemisch-dogmatische Dichtung, wie wir bereits oben berührt haben, auch arabisch in gereimten Versen, und zwar nach der hebräischen Abfassung geschrieben [390], um das nicht hebräisch verstehende Volk durch die arabische Volkssprache vom Rabbinismus abwendig zu machen und zum Karäerthum zu verlocken, wie auch sonst aus den zahlreichen Apostrophen an die Massen ersichtlich ist. Da sich nur die hebräische Bearbeitung erhalten hat, so können wir nur auf diese zurückkommen. Zu den neunzehn Makâlâh's dieser Dichtung findet sich in den Handschriften eine schwerfällige, aus 10 vierzeiligen gereimten Strophen bestehende Mukaddima als Einleitung, die wir mit den ersten zwei Makâlâh's, Text und Erläuterung, im „Literaturblatt des Orients" mitgetheilt haben [391]. Was den polemisch-dogmatischen Inhalt dieser Dichtung anlangt, so ist der 1. Abschnitt gegen das mündliche Gesetz (Torat ha-Peh) im Allgemeinen gerichtet, mit Beweisen für dessen Ungöttlichkeit. Der 2. leitet aus den Controversen der Talmudisten den Beweis ab, daß die mündliche Lehre nicht geoffenbart sei. Im 3. Abschnitte werden Saadja's sieben Beweise, die er zu Gunsten der Tradition in seiner Einleitung zur Genesis gegeben hat, ausführlich widerlegt [392]. Im 4. werden sämmtliche gegenkaräische Argumente zusammengestellt und widerlegt [393]. In den übrigen Kapiteln werden Saadja's Ansichten über den jüdischen Kalender, über die Chronologie, über den Genuß des Fettes (Cheleb), die verbotenen Verwandtschaftsgrade, über die Doppelfeiertage und Tagesbestimmungen für die Feste, über Zurüstung der Speisen und das Feueranzünden für den Sabbat, über die Reinheits- und Schlachtungsgesetze, über die Sittlichkeitsvorschriften, über talmudische Fabeln, über sonderbare Agada's, kabbalistische und mystische Schriften u. s. w. mit Bitterkeit, Spott und Hohn widerlegt, wie bereits oben bei Anführung der Gegenschrift Saadja's (926), des Kitâb el-Tamjis berichtet wurde [394].

Nächst dem nun ermittelten Umfange und nächst der Oekonomie dieser Schrift sei hier noch bemerkt, daß von einer Poesie in derartigen Dichtungen nicht die Rede sein kann, und daß die Sprachform darin eine harte, wenig fließende, unangenehme ist und in ihren Neubildungen den Charakter der alten Kaliri'schen Pijjûthim trägt. Der Ton der Polemik ist ein gereizter, von Haß und religiösem Fanatismus eingegeben, um so polternder und um so mehr durch Schimpfen sich auszeichnend, je weniger eine ruhige Argumentation möglich war. Von den bei den Rabbaniten heimisch gewesenen Büchern, deren er hier in dieser Richtung gedenkt, ist das Sagenbuch von Schem ben Noach, worin Visionen über Angelo- und Dämonologie, Astrologie, Kosmogonie u. s. w. behandelt wurden[395], und die Asharat des Pinchas zu Tiberias (c. 600) in gereimten neuhebräischen Versen[396], besonders zu beachten. Ich habe oben bereits über dieselben gesprochen.

56. Als drei Jahre später (926) Saadja in Fajjûm gegen dieses maaßlose polemisch-dogmatische Werk Ben-Jerochim's sein großes, ebenfalls aus 19 Makâlâh's bestehendes Kitâb el-Tamjîs verfaßt hatte, worüber wir oben ausführlich berichtet haben, konnte man voraussetzen, daß Ben-Jerochim vermöge seines verbitterten und galligen Charakters das letzte Wort gewiß nicht seinem Gegner lassen würde. Saadja konnte und mochte seine Polemik mit dem karäischen Eiferer nicht fortführen, zumal er im Mai 928 zum Gaon nach Sora in Babylonien berufen wurde und in eine Lebensstellung kam, in der er andere Berufspflichten hatte und talmudische Gelehrsamkeit verbreiten sollte. Allein Ben-Jerochim ließ nicht von seiner Streitsucht ab; er erzählt selber, daß er (c. 930) nach Babylon zu Saadja in Sora gegangen, um aus dem (jerusalemischen) westländischen Talmud ihm die Unrichtigkeit seiner Behauptung im Kitâb el-Tamjîs zu beweisen. Er schrieb höchst wahrscheinlich c. 930 noch eine Schrift gegen Saadja, wenn es auch ungewiß ist, ob das Kitâb el-Rudd ʿala el-Fajjûmi, dessen er in seinem Psalmen-Kommentar (zu 104, 19) gedenkt, jene Schrift gewesen und ob es anzunehmen ist, daß er sich nebenbei mit den Vorbereitungen zu seinen exegetischen Arbeiten beschäftigt habe.

57. Ich komme nun zu seinen Kommentaren und Uebersetzungen des Fünfbuches und der Hagiographen (— nicht aber der Propheten —) auf die er schon in seinem ersten Lebensalter sein Augenmerk gerichtet und über die er vielfache Vorarbeiten gemacht hatte. Das Charakteristische seiner arabisch geschriebenen exegetischen Arbeiten ist, daß er jedem Verse der Schrift, den er auslegen will, zunächst eine wörtliche arabische Uebersetzung folgen läßt, daß er den Gottesnamen Jah durch el-Awwâli, d. h. der Ewige, das Selah durch das persisch-arabische Sermada, d. h. ewig, den königlichen Hirten Mose oder den Erzvater Abraham durch Saïd, d. h. Herr, wiedergiebt und daß er manche hebräische Wörter in seiner arabischen Diktion beibehält[397]. Die arabischen Auslegungen biblischer Schriften, die mit Uebersetzungen aus der hebräischen Urschrift in's Arabische verbunden sind, nennt er abwechselnd bald Scharch, bald Taffir, ohne dadurch einen verschiedenen Charakter anzuzeigen. Wie er die Auslegung eines Buches zuweilen mit einem hebräischen akrostichischen, seinen Namen gebenden Gedichte abschließt[398], so flicht er auch in die Auslegung nach vorangeschickten homiletischen oder ethischen Disgressionen hebräische oder arabische Verse ein[399]. Außerdem schrieb er ausführliche Einleitungen (Zudûr) zu den ausgelegten einzelnen Büchern, auf die er sich häufig beruft, wie zu dem Kommentar über die Psalmen, über Kohelet, die Sprüche und Ester-Megilla[400]; an eigenthümlichen Lesarten[401] und Worterklärungen[402] fehlt es auch nicht. Was den Geist dieser Kommentare anlangt, so ist er ein unduldsamer gegen nichtjüdische Bekenntnisse, ein feindlicher gegen die Rabbaniten uud ein finsterer und orthodoxer in seiner Verachtung aller nichttheologischen Wissenschaften. In der Schrift sieht er die Abspiegelung der jüdischen Geschichte sammt ihren Bezügen zu den auf Israel einwirkenden Begebenheiten anderer Völker für alle Zeiten Der ganze Kanon ist ihm eine Apokalyptik, ein Zukunftsspiegel seines Volkes; die Kapitel und Verse der Psalmen denkt er sich zusammenhängend und verflochten. Die Ueberschriften hat er von der midraschartigen Auffassung nicht ausgeschlossen. Wie er bei jeder Gelegenheit gegen das Studium der Philosophie und der Sprachen, der Mathematik und Astronomie eifert, wie er die

offenbarte Lehre (Kitâb el-Tansil) für die einzige Wissenschaft hält und alle andern Bücher als außerhalb stehend ansieht, haben wir bereits oben berührt. Den tiefsten Haß in der verletzendsten Form zeigt er aber gegen die Rabbaniten und ihre Schriften. Alle Ausdrücke der Schrift von Gottlosen, Frevlern, Sündern u. s. w. werden auf die Rabbaniten angewandt, ihre Schriften von der Naturphilosophie (Perek Schirah) und von den Leiden des Grabes (Chibbut ha-Keber) werden verhöhnt und namentlich ergießt sich sein Zorn gegen die zwei jüdischen Hochschulen in Irâk, gegen Sora und Ambar, wie auch gegen die Exilarchen.

58. In erwähnter charakteristischer Weise dem wissenschaftlichen Ziele wahrer Exegese wenig entsprechend waren nun seine Arbeiten in nachstehender muthmaaßlicher Zeitfolge lauten: 1. Kurzer Kommentar des Fünfbuches als Scholie zur Uebersetzung (c 935), angeführt im Kommentar zum fünften Psalm-Buche (c. 958)[403], während sein ausführlicher Kommentar zum Fünfbuche erst c. 959 abgeschlossen wurde. 2. Das Buch von den Vorzügen der Priester, in 50 Abschnitten (c. 937), in seinem Kommentar zum vierten Psalm-Buche (115, 11) angeführt. 3. Tafsir Ijjob oder Kommentar zu Ijjob (c. 940), den zusammenhängenden Gedankengang der Kapitel darstellend, in seinem Kohelet-Kommentar (5, 6) angeführt. 4. Tafsir Mischle oder Kommentar zu den Salomonischen Sprüchen, mit einer großen Einleitung (c. 943), in seiner Einleitung zu Kohelet und im Kommentar dazu (1, 4) angeführt. 5. Tafsir el-Megillat Kohelet, d. h. Kommentar zum Buche Kohelet, mit ausführlicher Einleitung (c. 946), worin der Kommentar zu Ijjob, Einleitung und Kommentar zu Mischle, als früher verfaßt angeführt werden. In der ausführlichen Einleitung spricht er sich über Binjamin Nahawendi's Kohelet-Kommentar aus, der Alles allegorisch gedeutet und auf die jüdische Geschichte bezogen hat, während er die Fassung nach dem Wortsinne vorzieht[404]. Er sieht aber in diesem Buche eine praktische Ethik, worin die Pflichten des Menschen und Israeliten in sinniger Weise niedergelegt wurden. Daher seine weitschichtigen Ermahnungen zur Zucht und Moral, die er in diesem Kommentar ausführt, seine Abmahnung vor dem Lesen ketzerischer und außerbiblischer Schriften.

Dieser Kommentar hat sich in der arabischen Urschrift noch in einem besondern Codex der karäischen Bibliothek erhalten[405], geschrieben von dem Karäer Ahron ben Esra ben Mose aus der Familie Kâtib el-'Arab[406], der im Jahre 1163 auch den Diwan von Mose Dar'i geschrieben haben soll[407]. 6. Scharch Sefer Tillim el-Megillah el-Uli, d. h. Kommentar über das erste Buch der Psalmen (c. 947). Ben-Jerocham hat den Psalter nach altjüdischem Brauch in fünf Megillot getheilt[408]. Er kommentirte die einzelnen Bücher zu verschiedenen Zeiten und schrieb mit der Auslegung des ersten Buches eine große Einleitung zu den Psalmen überhaupt. Kommentar wie Einleitung werden in seinem Kommentar zu den Klageliedern (2, 14. 16) angeführt (955). Ueber den Geist dieses Kommentars ist bereits oben das Nöthige mitgetheilt worden; hier will ich nur erwähnen, daß in seinem weitschichtigen Kommentar die Erklärung anderer Schriftstellen vorkommt und daß er das erste Buch mit einem doppelt akrostichischen hebräischen Gedichte geschlossen hat[409]. 7. Tafsir Daniel, d. h. Kommentar zum Buche Daniel (c. 948), angeführt in seinem Kommentar zu den Klageliedern (955) zu 3, 20. 8. Tafsir Sefer Tillim, el-Megillah tânijah, d. h. Kommentar zum zweiten Buch der Psalmen, c. 950 verfaßt, als der Autor den Kommentar zum Hochliede (953) noch nicht geschrieben hatte. 9. Tafsir Megillat Ester, d. h. Kommentar zum Buche Ester, mit einer großen Einleitung (c. 952), nur in hebräischer Uebersetzung aus dem Arabischen handschriftlich bei Firkowitsch erhalten. 10. Tafsir Schir ha-Schirim, d. h. Kommentar zum Hochliede (953), in dem Kommentar zu den Klageliedern (955) bereits angeführt (1, 4), während der 950 abgefaßte Kommentar zum zweiten Psalmbuche (69, 1) diesen erst in Aussicht stellt. 11. Tafsir Megillat Rut, d. h. Kommentar zum Buche Rut, wie der zur Ester-Megillah nur in hebräischer Uebersetzung bei Firkowitsch vorhanden. 12. Tafsir Megillat Echa, d. h. Kommentar über die Klagelieder, noch in der arabischen Urschrift in 2 Handschriften erhalten, nämlich in Paris (durch Munk aus Aegypten hingebracht[410]) und in der karäischen Bibliothek des Firkowitsch[411]. Er schrieb den Kommentar, wie er selbst sagt (zu 3, 6), im Jahre 885 nach Zerstörung des zweiten Tempels[412],

d. h. 955, und führt darin seinen Kommentar zu dem Hochliede (zu 1, 4) und den zu Daniel (3, 20) an. Aus Ton und Färbung des Kommentars sieht man deutlich, daß dieser wie die andern Kommentare in Jerusalem, dem Hauptsitze der karäischen Genossenschaft, verfaßt wurde. Bei der Gelegenheit, wo er den Priester Secharja ben Jehojada (2 Chr. 24, 20—22) erwähnt, der vom Volke wegen seiner Strafreden gesteinigt wurde, führt er an (zu KL. 2, 20), daß Secharja's Grab sich noch zu Jerusalem im Quartier der Morgenländer, welches in der biblischen Sprache Zela' ha-Elef h'a-Jebûsi (Jos. 18, 25) geheißen, befindet und vom Dichter Meborach ben Natan (880) in einem seiner Klagelieder besungen worden ist (I. 98)[413]. Nach einer Nachschrift bei Firkowitsch ist der Codex 1482 copirt worden[414]; 1676 hat ihn der oft erwähnte Daniel Firûs gekauft. 13. Scharch Sefer Tillim, el-Megillah tâlitah, d. h. Kommentar über das dritte Buch des Psalters, verfaßt c. 956. 14. Scharch Sefer Tillim, el-Megillah râbi'ah, d. h. Kommentar über das vierte Buch des Psalters, nach eigener Angabe (zu 15, 102) im Jahre 887 nach der Zerstörung des zweiten Tempels, d. h. 957 verfaßt. In diesem Kommentare (zu 104, 19) citirt er sein Kitâb el-Rudd 'ala el-Fajjumi, wie er auch eine weitere Bearbeitung des Pentateuch-Kommentars und eine Schrift über das Dogma der Auferstehung (104, 30) verheißt. 15. Scharch Sefer Tillim, el-Megillah châmisah, d. h. Kommentar über das fünfte Buch des Psalters, geschrieben c. 958. Hierin werden seine kurzen Scholien zum Fünfbuche (zu 130, 8), sein philosophisches Buch Kitâb el-Intizâr lil-Chakk (zu 109, 6), sein archäologisches Buch über die Vorzüge der Priester (zu 115, 11) und sein grammatisches über Vertauschung der Buchstaben citirt. Der Kommentar zu allen fünf Büchern oder Megillot des Psalters, in der Zeit von 947—958 abgeschlossen, findet sich arabisch in zwei starken Bänden in der karäischen Bibliothek des Firkowitsch[415] und ist zu Damask 1390 von Isaak ben Samuel ben Josef ben Samuel copirt, später (1676) von Daniel Firûs gekauft, bis ihn endlich jetzt Firkowitsch erworben hat[416]. 16. Ausführlicher Kommentar zum Fünfbuch (959), im Kommentar zum vierten

Buche des Psalters verheißen. 17. Abhandlung über das Dogma der Auferstehungslehre (960), in demselben Kommentar (zu Ps. 104, 30) versprochen. Sowohl bei 16 als 17 ist noch sehr zweifelhaft, ob sie wirklich noch vollendet wurden, da der Verfasser das siebzigste Lebensjahr bereits überschritten hatte.

59. Die dritte und jüngste Persönlichkeit der Saadjanischen Zeit (900—950), welche in Vertheidigung des Karäerthums schon am Ausgange dieser Zeit steht (950) und ihre Polemik nicht mehr gegen Saadja selbst (st. 942), sondern gegen seine Schüler geführt hat, war el-Mu'allim Abu el-Sâri Sahl ben Mazliach el-Imâm (ha-Kohen), der bald unter Abu-Sâri, bald als ha-Kohen, gewöhnlich aber unter Sahl angeführt wird[417]. Schon in Betreibung der Schriftauslegung, des hebräischen Sprachstudiums, der Religionsphilosophie uud der religiösen Poësie war bekanntlich dieses halbe Jahrhundert die Blüthezeit des Karäerthums, das durch zahlreiche Gelehrte und Schriftsteller vertreten war. Aber auch in Verbreitung der karäischen Lehre durch Controversen, Reden und eindringliche Mahnungen von karäischen Sendboten und Propagandisten, durch die heftigen Wort- und Schriftenkämpfe gegen Rabbaniten und rabbanitische Lehre, durch Saadja's und seiner Schüler Auftreten veranlaßt, ist dieser Zeitabschnitt gekennzeichnet. In Sahl, der am Ausgange dieser Zeit (950) auftritt, spiegelt sich noch die genannte karäische Thätigkeit ab, und obgleich er weit über diese Zeit hinaus gelebt hat, so gehört er doch noch hinein, weil der Schwerpunkt seiner schriftstellerischen Arbeiten und seiner Polemik noch in diese Zeit fällt. Sahl wurde in Jerusalem (c. 910) geboren; er nennt es seine Vaterstadt, nach dem Arabischen Bet ha-Mikdasch[418]. Hier war sein Vater Mazliach, mit dem Beinamen Abu Sahl, als karäischer Lehrer und Schriftsteller bekannt (920). Mehr als seine älteren Zeitgenossen (Josef el-Bazir, Ben Jerochim u. A.) verwendete er seine Lernzeit auf das Studium der hebräischen Sprache, in Folge dessen in seinen Auslegungen der Schrift und in seinem Buche der Vorschriften auf eine strengere Fassung der hebräischen Wörter Rücksicht genommen ist und sein hebräischer Styl in der Polemik durch Gewandtheit, Fluß und Correktheit vor andern sich auszeichnet. Seine erste Schrift

(c. 930) war sein Sefer Leschon Limmudim, in welchem er Grammatisches und Lexikalisches abgehandelt zu haben scheint. Dasselbe nennt Hadassi in seinem Eschkol ha-Kofer[419] ein Sefer Dikduk; Mose ben Adonim aus Dar'ah, der c. 880 verstorbene Grammatiker (I. 97), wird darin angeführt[420]. Er schrieb zweitens ein Sefer Mischneh Torah oder Kommentar zum Pentateuch (c. 935)[421], angeführt von Jakub ben Ruben in seinem Sefer ha-'Oscher[422], von Abu el-Farâǵ Furkân Ibn Asad in seinem Pentateuch-Kommentar[423], von Ibn Esra[424], Mose Baschiatschi[425] u. A.; dies ist vielleicht noch vorhanden[426]. Dieses unter seinen exegetischen Arbeiten bedeutendste Werk citirt schon Jefet (Hassan) in seiner Auslegung zum Fünfbuche (zu Lev. 15, 20), wo er den älteren Sahl einen seiner Freunde nennt, obgleich er dessen Auslegung widerlegt[427]. Eine Zusammenstellung aller Anführungen aus diesem Pentateuch-Kommentar von seinem jüngern Zeitgenossen Jefet bis auf Elijja Baschiatschi in seinem Adderet Elijjahu gewährt uns einen Einblick in denselben, wonach wir seinen wissenschaftlichen Werth für die damaligen Zeiten bemessen können[428].

60. Ein drittes Werk war ein Sefer Dinim, d. h. Buch der Vorschriften (c. 940), worin die Lehren des Fünfbuches, nach dem Muster älterer Schriftsteller des Karäerthums, in 12 Abschnitten (Makâlâh's) zusammengestellt und mit Bezug auf die abweichenden Ansichten der Rabbaniten behandelt wurden. Der Arzt Samuel ben Mose el-Maghrebi sagt in seinem Gebotenbuche (1394), genannt el-Murschid, im Vorwort zum elften Abschnitt: „Und die Rabbaniten sind es, welche solches (die Vermischung der Verwandtschaftsgrade) thun, wie von ihnen el-Mu'allim Abu el-Sâri in seinem Sefer Dinim genannten Buche erzählt“[429]. In diesem Buche der Gebote oder Vorschriften (Dinim) war es, wo er sich über die Normen (Middot ha-Tora) ausgesprochen hat, welche zur Verwendbarkeit der mosaischen Vorschriften für die Gemeinde ihm nothwendig schienen[430]. Sahl nimmt vier Normen an, wie Hadassi im Eschkol berichtet, nämlich die Vernünftigkeit (Chochmat ha-Da'at), welche die Schrift zu regeln hat, den Wortsinn (Maschma') gemäß den

Regeln des sprachlichen Gedanken-Ausdruckes, die combinirende Schlußfolgerung (Hekkesch) auf dem Wege der Demonstration oder der Induction und die synagogale Uebereinstimmung der Gemeinde (ʿEda, Kibbuz) in Fassung des Gesetzes[431]. Der Verfasser wird auch von Jefet Ibn Zaghir in seinem Sefer Mizwot (1340), als einer von den die Verwandtschaftsgrade Erschwerenden (Baal ha-Rikkûb), von Jeschuʿa ben Jehuda in Sefer ha-Jaschar als Vorgänger des Josef el-Kirkisani[432] angeführt. Das 4. Werk ist Kommentar zu Jesaja (c. 945), von Ahron ben Josef in seinem Mibchar fast auf jeder Seite seines Kommentars angeführt. Das 5. Werk ist Kommentar zum Buche Daniel (c. 950), von Jakob ben Ruben in seinem Sefer ha-ʿOscher (1098—9) angeführt[433]. Das ergibt sich als das Erheblichste, was wir von Sahl's schriftstellerischer Thätigkeit, mit Ausnahme seiner polemischen Arbeiten, erfahren und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er innerhalb dieser Zeit (bis 950) auch die andern biblischen Bücher im karäischen Geiste ausgelegt, daß er bei aller Kenntniß des Arabischen dennoch im Gegensatz zu Ben-Jerochim und el-Bazir nur hebräisch geschrieben hat und daß er als theologischer Schriftsteller seine Bedeutung in der karäischen Geschichte erhalten hat[434]. Von einer Polemik gegen Saadja in den erwähnten Schriften ist nichts bekannt; sie kann jedenfalls nur eine beiläufige gewesen sein.

61. Mit dem Tode Saadja's (942) beginnt eine neue Phase in Sahl's Thätigkeit. Durch Schrift und Wort trat er für das Karäerthum und für die karäischen Genossenschaften in die Schranken, bald Verdächtigungen von Seiten der Rabbaniten mit Beredsamkeit zurückweisend, bald als Sendbote, Redner und propagandistischer Schriftsteller in eindringlicher Weise seine Parteigenossen ermahnend. Das Karäerthum hatte sich durch zahlreiche Sendboten und reisende Propagandisten schnell nach allen Gegenden hin verbreitet und sogar in Anbar und Bagdad, wo die Hochschulen der Geonim das Wuchern der Ketzerei verhinderten, hatten sich schon karäische Genossenschaften gebildet. Das Auftreten Saadja's seit 909 als Vorkämpfer der Rabbaniten hatte zwar vielfach das Eindringen des Karäerthums verhindert, aber auch den Kampf durch Rede und Schrift hervorgerufen. Die Schüler Saadja's setzten den Kampf

ihres Lehrers fort und steigerten ihn noch dadurch, daß sie durch Rede und Schrift die Verführten und Schwankenden in die Muttersynagoge zurückzuführen suchten. Gegen die Schüler Saadja's wagte Sahl als Gegner aufzutreten; denn er betrachtete sie als tief unter sich stehend; in dem Streite gegen die Schüler griff er auch den verstorbenen Meister an. Unter den Schülern Saadja's war Jakob ben Samuel der am meisten als Polemiker Hervorragende, welcher daher von Sahl und Jefet in Versen wie in Prosa angegriffen und mit dem schimpflichen Beinamen ha-'Ikkesch, d. h. der Ränkevolle, belegt wurde. Dieser Jakob schrieb gegen Sahl, den Propagandisten und beredten karäischen Sendboten, viele gegenkaräische Streitschriften in hebräischer Sprache und in poetischer Form, voll von Spott, Satyre und Anklagen, gewürzt durch verfängliche Fragen und Ironie; er forderte Sahl auf, seine Erwiderung in derselben Sprache zu schreiben[435]. Später machte er arabische Uebersetzungen der eigenen hebräischen Streitschriften, um sie dem Volke zugänglich zu machen, schrieb auch eine Streitschrift in arabischer Sprache und begnügte sich endlich mit der schriftlichen Polemik nicht, sondern disputirte öffentlich mit den Karäern oder hielt Standreden gegen sie, was sein Lehrer Saadja nie gethan hat. Sahl schrieb von 943 ab zehn Streitschriften gegen diesen Rabbaniten ('Esser Teschubot), wie auch gegen einen ungenannten Schüler Saadja's, sobald die Kunde von diesen Angriffen zu ihm nach Jerusalem gelangt war. Voll Eifer für seine Genossenschaft ging er von Jerusalem nach Babylonien, schrieb da seine zehn Streitschriften und endlich noch sein Mahnschreiben (Sefer ha-Tochachat, Iggeret ha-T., Tochachat Megullah); worin sich die Polemik der Karäer in edelster und eindringlichster Sprache kund gibt und das hier noch besonders charakterisirt werden soll, da es mit einigen kleinen Fragmenten von andern Streitschriften gedruckt vorliegt[436]. Ein Gelehrter der Karäer im ersten Drittel des 17. Jahrhunderts, Elijja ben Baruch ben Salomo Jeruschalmi, welcher auch sonst viele karäische Handschriften abgeschrieben und glossirt hat, viele käuflich erwarb und auch als Schriftsteller auftrat, fand zu Jerusalem vier Gedichte von Jefet, die zu seinen Streitschriften gegen Jakob ben Samuel

gehörten, ferner zwei Streitschriften-Fragmente und ein Gedicht von Sahl neben dem vollständigen Mahnschreiben (Iggeret Tochachat); diese kopirte er. Aus der karäischen Bibliothek, wohin sie schließlich kamen, wurden sie von Pinsker in seinem Likkuthe Kadmonijot veröffentlicht[437].

62. Aus der erhaltenen Streitschrift Sahl's erkennen wir den ganzen stofflichen Umfang der Anklagen von Seiten der Saadjanischen Schüler. Sie werfen ihm vor, daß er durch seine Vorträge, seine karäischen Missionsreden die Gemeinden in Befolgung der Gesetze von der rabbanitischen Vorschriftsweise abwendig gemacht und sie zur unnöthigen Rigorosität geführt habe, daß er in Bezug auf die Speisegesetze, Schlachtungsregeln, Sabbatvorschriften u. s. w. nach ketzerischer Weise gelehrt und so die gedankenlose Menge verführt habe. Die jüdischen Gemeinden Palästina's und auch einige in Aegypten und Babylonien wurden unbewußt fast ganz zur karäischen Lehre geführt, eine Mißachtung gegen die Akademien zu Sora und Anbar, eine Abneigung gegen die Geonim und deren Institutionen wurde genährt; man konnte sich nicht der Meinung entschlagen, daß Eigennutz und Ehrsucht die Triebfedern Sahl's waren. Daß bei solchen Angriffen, die in vielen nun verlornen Streitschriften niedergelegt waren, das theologische Gezänk über die Deutung der Gesetze, die maaßlosesten Anschuldigungen und Verdächtigungen nicht gefehlt haben, das versteht sich von selbst. Wie wir deren Verlust in den angreifenden Schriften verschmerzen können, so können wir diese Punkte auch in der Vertheidigung Sahl's übergehen. Aber der Einblick in die Kulturzustände der Juden damaliger Zeit, sei es der Rabbaniten oder Karäer, ist wichtig genug für das Saadjanische halbe Jahrhundert. Sahl sagt, daß die Karäer, welche die Schrift fleißiger studiren, den Beruf haben, das Volk zu belehren und in Gemeinschaft mit den Angesehenen und Gelehrten der Gemeinden die von Rabbaniten verführten Volksmassen zur wahren Gesetzes-Erkenntniß zurückzuführen. Die Rabbaniten gestatten manche Speisen der Muhammedaner, erlauben das Oel aus Schläuchen von Kameelfellen, Getränke und Confekte und andere Dinge von Nichtisraeliten, lehren ein lockeres Verhalten in Bezug auf die Reinheits-Gesetze

u. s. w., aber die Karäer haben die zahlreichen pentateuchischen Vorschriften darüber in ihrer wahren Auffassung zu lehren. Die Karäer sind von ihren Anfängen an die berufenen Sendboten, die Buß- und Lehrprediger des Judenthums, die wahren Volksschriftsteller, welche die zerstreuten Gemeinden zum Gesetz zurückführen sollen; sie sind die kleine Schaar, welche in Jerusalem um Zijjon trauert, die über das Christenthum und den Islam daselbst und über deren Unduldsamkeit und Ausschreitung betrübt ist, asketisch lebt, kein Fleisch ißt, keinen Wein trinkt und durch Buße, Fasten, Gebet und Belehrung für den frommen Sinn wirkt. Als Verächter weltlicher Güter, irdischer Vortheile können die Karäer in ihren Missionsreisen nicht auf Gewinn oder Vortheil, auf Macht oder Ansehen ihr Augenmerk richten. Der Rabbinismus hat die Macht, und mißbraucht sie. Von den zwei Akademien Sora und Anbar, in den zwei Frauen des Propheten Secharja symbolisirt, geht die Lehre von Menschengeboten aus; die Lehren derselben schieben das offenbarte Gesetz beiseit, verbreiten Leichtsinn gegen die heiligen Bräuche, saugen die armen Gemeinden zu eigenem Vortheil aus, führen durch Bann, Geldstrafen, Schläge und Härte aller Art ein strenges Regiment gegen jeden Widersprechenden und das arme Volk hat seine Büttel noch zu erhalten. Sie bilden sich ein, sie seien die Sanhedrin und die wahren Repräsentanten Israels. Dazu kommt noch der eingerissene Aberglaube. Da sitzen Kranke und Gebrechliche am Grabe des Galiläers Jose und erflehen in arabischer Sprache Heilung von ihm; unfruchtbare Frauen sitzen am Grabe irgend eines andern Frommen und flehen um Ehesegen; da sieht man Leute auf den Gräbern der Frommen Lichter anzünden, Weihrauch-Werk verbrennen, Knoten knüpfen, Umzüge halten, Lieder singen und Gebete murmeln, um von Krankheiten geheilt und von Noth befreit zu werden. Gegen solchen und ähnlichen Aberglauben und gegen Duldung solchen Wahnwitzes von Seiten der Rabbaniten haben die Karäer anzukämpfen. Wenn die jüdischen Gemeinden in Palästina, namentlich in Jerusalem und el-Kirmil (südlich von Chebron und eine Stunde von Ma'un) sich in Bezug auf Enthaltung von Fleisch und Wein, auf die Speisegesetze, Reinheitsvorschriften, in Bezug auf die verbotenen Verwandtschaftsgrade,

das Feiern der Feste und auf Bestimmung des Kalenders der karäischen Lehre anschließen, so ist dies durch das gute Beispiel der Karäer entstanden. Das Karäerthum hat die Aufgabe, dem blinden Nachfolgen der Ansichten der Väter, dem Nachbeten zu steuern und der Selbstforschung das Wort zu reden. Das geschriebene Gesetz ist die Norm und der Prüfstein. Jeder hat die heilige Pflicht zu forschen und was von dieser Norm abweicht zu verwerfen, sich weder durch den Väterglauben, noch durch das Ansehen der Lehrer irre machen zu lassen. Der Vorwurf, den man gewöhnlich dem Karäerthum macht, daß es in sich selbst in Spaltungen zerfallen ist, weisen die Karäer dadurch zurück, daß sie sich gar nicht zu Führern aufwerfen, sondern daß sie einfach zum Forschen mahnen. Die Karäer dringen auf Vernunfterkenntniß, in der Ueberzeugung, daß alle Lehren von Gott und Offenbarung, alle Gebote und Vorschriften sich vernunftgemäß begreifen lassen, hingegen die Spaltungen in der überlieferten Lehre schon hinlänglich die Mißachtung der Vernunft beweisen. Der Karäismus ist ein Uebergang aus der Nacht des Talmudismus in die Helle des Schriftverständnisses, was daraus hervorgeht, daß die spätern Karäer weiter sind, als die früheren. An die Unwissenden geht die Forderung, zu forschen, zu lernen und zu erkennen; der auf Glauben Handelnde gleicht dem Esel, der eine Last zu tragen hat. In der Religion gilt nicht der Grundsatz, der Mehrheit zu folgen; denn Religion ist nur das Erkennen; man soll keiner Autorität folgen und die Gelehrten sollen nur die Ungelehrten zum eigenen Erkennen leiten. Die Männer der Mischna und des Talmud haben es nie verläugnet, daß sie über neue Halacha's oder über Ausführungen mosaischer Vorschriften verschiedener Meinung waren; sie haben ihre von einander abweichenden Meinungen in den Talmuden niedergelegt und damit Jedem die Berechtigung einer eigenen Ansicht gelassen. Die Gaonim haben aber die Halacha's normirt und das Selbsterkennen beseitigt. Noch in der Saadjanischen Zeit war in Bestimmung der Festtage der Zwiespalt zwischen den Palästinensern (Ansche Erez Israël) und den Babyloniern (Bablijjim, Ansche Babel, Schochne be-Erez Schin'ar) mächtig; sie feierten nicht gleichzeitig ihre Feste und jede Landsmannschaft hielt

die andere für abtrünnig und des Bannes werth. In solchen und ähnlichen Fällen, z. B. über Chalizah u. dergl., ist es doch besser, den Karäern zu folgen und durch eigene Erkenntniß sich zu bestimmen. Am weitesten gingen die Rabbaniten, namentlich Saadja, in der Vertheidigung des jüdischen Kalenders, indem sie darin in ihrem Eifer der Bibel und dem Talmud widersprachen. Sahl behandelt diesen Gegenstand ausführlich in dieser Streitschrift und obgleich seine dahin zielenden Citate aus dem Talmud nicht so in unseren Ausgaben sich finden, so bietet er doch im Allgemeinen das Richtige. — Außer dieser Schrift gegen Saadja's Schüler schrieb er auch noch eine gegen Saadja selbst gleich nach dessen Tode, worin er sich den andern Streitern gegen Saadja, die auch nach dessen Tod fortkämpften, anschloß.

63. Nach Vorführung der drei großen karäischen Lehrer der Saadjanischen Zeit, welche neben ihrer Polemik gegen Saadja zugleich als berühmte karäische Schriftsteller aufgetreten waren, bleibt uns nur noch übrig, diejenigen karäischen Gelehrten dieser Zeit vorzuführen, welche mit der Polemik gar nichts zu schaffen hatten und die ich hier nach den mir zugänglichen, leider nothdürftigen Daten vorführe: 1. Jakob ben Mose Tâmani, Schulhaupt zu Tâman, am Ufer des Bosporus Cimmerius und Kertsch gegenüber gelegen, gestorben zu Tschufut-Kale in der Krim 958, wie sein dortiger Grabstein uns belehrt[438]. Er schrieb einen Kommentar zum Fünfbuch, der sich unter dem Namen Sefer ha-Pitron in der karäischen Bibliothek bei Firkowitsch erhalten hat und ganz im Geiste des Karäerthums abgefaßt ist. Außer dem Karäerhaupte Anan, den er in Bezug auf das Instrument der Beschneidung anführt, gedenkt er seines Zeitgenossen Saadja el-Fajjûmi (p. 5b, 67a, 73b), mit dem Beinamen ha-Machlif (der Sektirer, Ketzer), des Scheich Abu Jakûb Js'hak Ibn Bahlûl (Gahlûl [24b]), des Lehrers Abu-Sâri ha-Kohen (Sahl) ben Mazliach (39b) und dessen Vaters Abu-Sahl ha-Kohen, d. h. Mazliach (65b), sowie eines Abu-Jakûb ha-Some, der nicht mit Josef el-Bazir zu identificiren ist. Saadja und Abu Sâri waren beim Niederschreiben seines Kommentars noch lebende Zeitgenossen, während Ibn Gahlûl und Abu-Sahl

schon mit der Euphemie der Verstorbenen bezeichnet sind[439]. Der Kommentar mag daher c. 935 geschrieben worden sein. Wir sehen übrigens aus demselben, daß das karäische Schriftthum in Palästina, Aegypten und Irak sehr schnell sich bis nach der Krim verbreitet hatte. 2. Abu Jakub ha-Some[440], vermuthlich mit dem Eigennamen Jizchak, wie Ibn Ĝahlûl c. 930 in Babylonien lebend. Er schrieb ein Sefer Mizwot, worin er die vielfach ventilirte Stelle Ex. 16, 21: „es weile Jeder auf seinem Platze, gehe nicht weg von seinem Orte am siebenten Tag," nicht im gewöhnlichen karäischen Sinne als Gebot für die Zukunft, sondern nur als eine Bestimmung in Bezug auf das Manna deutete[441], wie Jakob Tâmani berichtet[442]. — 3. Dâwud el-Karamasi, d. h. aus Kermanschah, 5 Tagereisen östlich von Bagdad, schrieb, nach dem Berichte des Makrisi in seinem Kitâb el-Tambih, Uebersetzungen und Kommentare der biblischen Schriften und ging sodann nach Jerusalem, wo er 946 gestorben ist[443]. Da in dieser Zeit kein Rabbanite als Uebersetzer und Kommentator der Schrift in arabischer Sprache bekannt ist, wenn man von Saadja absieht, so wird dieser Karamasi ein Karäer gewesen sein.

64. Hieran schließt sich Menachem ben Michaël ben Josef, mit dem Epithet „der Karäer," als tüchtiger Kenner der Halacha und des ganzen vom Karäerthum benutzten Talmuds, insoweit derselbe zur Bekämpfung des Rabbinismus nöthig ist. Ein Rabbanite der spätern Saadjanischen Zeit (c. 940), der bei Saadja in Sora als Schüler und Genosse weilte, richtete an den in Babylonien lebenden Karäer Menachem Fragen über die karäischen Halacha's von der Thierschlachtung, indem er nicht verhehlte, daß er der Legalität der Karäer in diesem Punkte mißtraue. In dem Sendschreiben (Iggeret) des rabbanitischen Gelehrten an Menachem war das Hauptziel kein polemisches, die karäischen Schlachtungs-Halacha's bekämpfendes, sondern es war in mildester Form der Wunsch ausgesprochen, sich über diesen speciellen Gegenstand zu unterrichten. Indem er bei dem Karäer die rabbanitischen Ansichten nach dem Talmud voraussetzte, verschwieg er ihm darin auch die Ausstellungen und Anklagen nicht, welche die Rabbaniten über die karäischen Schlachtungs-Halacha's hegen. Er sagte ihm daher, daß (1.) das von

Karäern geschlachtete Thier als gefallenes, d. h. zum Genuß unerlaubtes (Nebelah) betrachtet wird, weil nur die Rabbaniten Schechitha-Halacha's haben: daß (2.) die Karäer in den vorhandenen hebräischen Ausdrücken schachath, malak und mul keinen gesetzlich nothwendigen Unterschied machen: daß (3.) sie die Schlachtung gewöhnlich als unberechtigt (chamas), höchstens als gestattet (Hetter) oder gleichgiltig (Reschut), niemals aber als unbedingtes über alle Anzweifelung erhabenes Gebot ansehen; daß (4.) sie die Begriffe des Indifferenten, Gestatteten und Gebotenen nicht streng unterschieden haben; daß (5.) sie die dabei zu erfüllenden Bedingungen, wie der Talmud sie genau specialisirt, nur als willkürlich und ersonnen ansehen und daß sie (6) endlich willkürliche Vorschriften für Person, Ort, Zeit und Art des Schlachtens festgestellt haben, um die angebliche Nichtberechtigung zu paralysiren. Von Hochachtung für den Verfasser des Sendschreibens erfüllt, erwiderte Menachem in einem metrischen [444] und gereimten [445] Gedichte von 38 auf rim auslaufenden Versen, die akrostichisch durch seinen Namen Menachem ben Michael ben Josef noch überdies eingeleitet sind, worauf er den Stoff durch 7 Kapitel in Prosa entwickelte und erläuterte. Die in Form von Gegenfragen, Selbstantworten und erläuternden Auslassungen abgefaßte Erwiderung, die nach einer Leydener Handschrift uns nun gedruckt vorliegt [446], ist in Poësie und Prosa in so schwerfälligen, harten und unzulänglichem Style abgefaßt, wie man es in den neuhebräischen Denkmalen jener Zeiten oft bemerkt. Aus diesem Sendschreiben Menachem's führt der Arzt Ahron ben Josef in seinem Pentateuch-Kommentar Mibchar (1293) eine große Stelle an, die bereits in Mardechai's Dod Mardechai angezogen wird [447]. Im karäischen Rituale finden sich noch drei religiöse metrisch von ihm abgefaßte Lieder [448], wie auch in einem alten handschriftlichen Chasanaja (Buch religiöser Lieder) ein Lied mit seines Namens Akrostich sich findet [449]. Das ist Alles, was wir von diesem Karäer Menachem wissen; Grammatik, Poësie und Kunde des jüdischen Gesetzes nach seiner karäischen und rabbanitischen Fassung scheinen seine Hauptbeschäftigungen gewesen zu sein und auf diesen Bahnen mag er auch noch Manches geschrieben haben, was im Strome der

Zeiten verloren gegangen. Der mit Menachem schriftlich verkehrende Rabbanite war, nach einer erhaltenen Ueberschrift zu Menachem's Sendschreiben[450], ein gewisser Ibn el-'Akûli oder schlechtweg 'Akûli aus Kufa[451], der bei Saadja geweilt und ebenso wie Dosa, Saadja's Sohn, auch eine philosophische Abhandlung geschrieben hat, worin er, den Philosophen entgegen, die Ewigkeit der Welt bestritten hat[452]. —

65. Unter den karäischen Schriftstellern, welche weder ausschließliche noch beiläufige Polemiker gegen Saadja gewesen sind, sondern als gelehrte und schriftstellernde Karäer in dem behandelten Abschnitt der Saadjanischen Zeit (900 — 950) eine literaturgeschichtliche Bedeutung hatten, gehört noch der karäische Religionsphilosoph Menachem Ghizni, aus Ghazna in Kabulistan[453], welcher sich auch Menachem ha-Goleh, d. h. der aus dem Heimathlande Wandernde, nennt, weil er viel in der Fremde gewesen war. Wie bei seinem Zeitgenossen aus Raï, Josef el-Bazir, war die Religionsphilosophie in der Weise der Mutaziliten sein Gebiet und in diesem Wissensfache mochte seine schriftstellerische Thätigkeit sich vorzüglich bewegt haben, wie man aus einem erhaltenen, nun gedruckt vorliegenden Schreiben an den Religionsphilosophen David ha-Babli (el-Iraki) deutlich ersehen kann[454]. Durch uns nicht bekannte Begegnisse gedrängt, verließ er sein Heimathland Babylonien, wo er innerhalb der Karäer seine Ausbildung genossen hatte und kam nach langer Wanderung endlich nach Alexandrien, wo er inmitten seiner Genossenschaft, die er als gebildet, fromm und wohlthätig schildert, gelebt hat und unterstützt wurde Von hier aus sandte er ein philosophisches in höchst eleganter gereimter Prosa abgefaßtes hebräisches Sendschreiben an die Karäergemeinde zu el-Kahira[455], worin er die vier Klassen der Erkenntnisse nach ihren verschiedenen Erkenntnißgründen entwickelt und schließlich nach Anpreisung des Karäerthums und der karäischen Gemeinde daselbst auf das Verdienstliche der Wohlthätigkeit hinweist. Der philosophische Theil, worin die vier Klassen der Erkenntnisse[456] weitschichtig besprochen werden, scheint am Anfange defekt zu sein, da er nicht im Entferntesten vermittelt ist. Daß er darin seinen berühmten Zeitgenossen Josef el-Bazir

unter dem Namen Josef ha-Maot, nach seinem 910 verfaßten Werke, mit großer Hochachtung einführt[457], ist bereits oben bei der Vorführung el-Bazir's berührt worden[458]. Bei Besprechung der letzten Erkenntnißklasse, der Ueberlieferung, stellt er die Behauptung auf, daß diese keine Bestreitung oder Meinungsverschiedenheit dulde, wie man es bei der Tradition der Rabbaniten finde. Die Karäer haben daher die wahre Ueberlieferung, da sie am geschriebenen Wort halten, das die drei andern Erkenntnißklassen in sich schließt[459]; er selbst bekenne sich zu dieser Ueberlieferung, namentlich seitdem er die karäische Gemeinde in Alexandrien kennen gelernt habe[460]. Sodann kommt er auf die karäische Gemeinde zu el-Kahira zu sprechen. Freudig, meinte er, habe er ihren guten Ruf vernommen, von ihrer Frömmigkeit, von ihren Forschern und Religionsphilosophen, von ihrem Vortheil, in der Gemeinde die vom Stamme David entsprossenen Exilfürsten zu besitzen, von ihren guten Sitten und von ihrem Wohlthätigkeitssinn gehört. Er malt die Beschreibung dieser Gemeinde in der überschwenglichen Weise der orientalischen Panegyriker und schließt sein Schreiben mit einer Anpreisung der Wohlthätigkeit (Zedukah), wie sie schon der Talmud gegeben und wie auch später Maimûni[461] sie empfohlen. Von Alexandrien siedelte er sodann nach Kahira über (c. 920), von wo aus er eine Reihe von philosophischen Abhandlungen (Maamarim) an einen gewissen David ha-Babli überschickte, der damals zu Fajjûm, dem Wohnorte Saadja's, lebte und der größte jüdische Philosoph in Aegypten gewesen ist[462]. Diese Abhandlungen enthielten eine Religionsphilosophie. Ahron ben Elijja in seinem 'Ez Chajjim[463] citirt daraus eine Stelle bei Besprechung der Wunder in ihrem Verhältniß zum Dogma von der Anfänglichkeit der Welt[464]. In der Erwiderung David's wirft er dem Menachem vor, daß er der nichtjüdischen Lehre von der Ewigkeit der Welt zu huldigen scheine, weil er von den kosmischen Wesen nur Thätigkeit und nicht ein Bewirktwerden aussagt, und daß er in Bezug auf die Mittelwesen (Engel), ganz im Sinne Nahawendi's, von der Annahme der Synagoge sich entfernt habe. Menachem vertheidigte sich in einem zweiten Schreiben an David, indem er seine Ansicht über die angegriffenen

Stellen so entwickelte, daß sie dem jüdischen Dogma nicht widersprachen. Nur dieses Schreiben ist uns erhalten[465].

66. Indem ich mit Menachem Ghizni, der sein Karäerthum und die karäischen Gemeinden zu Alexandrien und Kahira überschwenglich rühmt, den Abschnitt der Saadjanischen Zeit von 900 bis 950 abschließe, bleibt mir nur noch übrig, über David ha-Babli (el-Irâki), an welchen Ghizni seine philosophischen Abhandlungen zur Beurtheilung übersandt hatte, das aus zerstreuten Notizen zu Ermittelnde hier zusammenzufassen. Das imposante Bild, welches Ghizni von diesem Babylonier David zeichnet, indem er ihn bald als einen der Vornehmsten und Geachtetsten Israels, durch Milde, Herablassung und Wohlthätigkeit Ausgezeichneten verehrt[466], bald als den größten Gelehrten Palästina's und Aegyptens beschreibt[467], verräth keine Spur confessioneller Eigenheit, sondern beweist, daß er nur jüdischer Religionsphilosoph ohne Unduldsamkeit gegen Karäer war. Er wirft dem Ghizni nicht eine Hinneigung zum Karäerthum, sondern die theilweise Wegwendung von den Principien vor, welche die damaligen Religionsphilosophen für das Judenthum vorausgesetzt hatten. Zu den Ergebnissen aus dem Schreiben Ghizni's gehört, daß David ha-Babli weder in Alexandrien noch in Kahira, sondern in einer andern Stadt Aegyptens, vermuthlich in Fajjûm gelebt hat: daß er als Philosoph bereits um 920 rühmlich bekannt war, daß seine Werke wohlgefällig aufgenommen wurden[468] und daß er daselbst noch vor Saadja einen Ruhm als Gelehrter und Philosoph, als unabhängiger Mann und Wohlthäter besessen hat. Was Rabbaniten und Karäer über David ha-Babli mittheilen, ist Folgendes: Jehuda ben Barsillai Barceloni (1130)[469] sagt in seinem handschriftlichen Jezira-Kommentar[470], indem er als orthodoxer Zeitgenosse Raschi's vor dem Studium derjenigen philosophischen Schriften warnt, welche nicht von Rechtgläubigen ausgehen (p. 47 b): „Wir vernehmen auch, daß die Philosophen Vieles über diesen (dort berührten) Gegenstand gesprochen und umfängliche Werke verfaßt haben. Auch hörten wir, daß unser Meister Saadja und der Gaon Samuel ben Chofni, die beide viele Werke über die Schrift verfaßten, auch über diesen

Gegenstand große Werke in arabischer Sprache geschrieben haben. Da jedoch deren Werke bei uns selten sind, so haben wir uns bei denselben nicht lange aufgehalten, zumal da Jeder, der über dergleichen Etwas sagen will, einen vielfach geläuterten Sinn haben muß. Ueberdies muß man Jedem, der die Philosophen studiren will, wenn er nicht von der anerkannten Bedeutung derselben in der Philosophie und Exegese überzeugt ist, vom Studium der philosophischen Werke und vom Aufnehmen derselben als Norm abrathen. Denn nur dann, wenn man mit Bestimmtheit weiß, daß die Verfasser Einsicht und frommen Sinn hatten, kann man von ihnen lernen, indem auch viele nicht jüdische Weisen, die zur Klasse der Philosophen gehörten, zahlreiche Werke über diesen Gegenstand geschrieben haben. Von einem der Philosophen finden wir, daß er über diese Gegenstände ein Werk verfaßt hat, an dessen Spitze der Name David ha-Babli, beigenannt el-Mukammes, (d. h. der Geadelte[471]) steht. Wir wissen nicht, ob dieser (Dawid) von den Gaonen war; wir hören blos, daß ihn unser Meister Saadja gesehen, daß er zu seiner Zeit gelebt und daß Saadja von ihm gelernt. Obgleich wir hier (im Jezira-Kommentar) über dergleichen Dinge nicht zu sprechen haben, so wollen wir doch, um unsere Widersacher unter den Nationen zu widerlegen, hier aus einem Werke, welches der genannte Dawid verfaßt hatte und welches aus 20 Abschnitten besteht, den 9. und 10. Abschnitt mittheilen. Wir stellen den 9. und 10. Abschnitt her, wie das Ganze aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt worden ist." Er citirt ihn auch blos unter Dawid ha-Babli und sein Werk unter Chibbûr Rabbi Dawid ha-Jedu'a el-Mukammes ha-Babli, übersetzt aus dem Arabischen[472]. Bachja ben Josef Ibn Bakûda zählt im Vorworte zu seiner Ethik[473], die er schon im vorgerückten Alter, im J. 1040 verfaßt hatte[474], unter den religionsphilosophischen Werken, welche die Dogmen der offenbarten Lehre durch philosophische Beweise und Widerlegung der heidnischen Philosopheme uns überzeugend machen[475], neben Saadja's Kitâb el-Amânât (Sefer Emunot) und neben Kitâb el-Azul el-Din (Sefer Schoroschе ha-Dat) auch das Kitâb el-Mukammes als rechtgläubige Religionsphilosophie auf[476]. Abu

Harûn Musa Ibn Esra in Granada (geb. c. 1070, st. c. 1139) führt ebenfalls die 20 Abschnitte der Religionsphilosophie des Dâwud el-Mukammes an[477]. Jedaja Penini (b. Abr. Bedarschi um 1300) sagt in seiner zum Theil in gereimter Prosa abgefaßten Schutzschrift (Ketâb Hitnazlût) für Maimûni's More, gerichtet an Salomo Ibn Adrat[478], von diesem Dawid: „Von Rabbi Dawid ha-Babli, beigenannt el-Mukammes, besitzen wir ein nach seinem Zunamen benanntes Werk (Kitâb el-Mukammes), worin er sich bestrebt, auf dem Wege der Forschung Beweise für die Wurzeln unsers bekannten Glaubens beizubringen und hierdurch die Ansichten und Widerlegungen der Ketzer zu bestreiten.“ Freilich sagt er selbst dort, daß er weder von el-Mukammes noch von einem gewissen Josef genau die Zeit, wann sie gelebt haben, recht weiß[479], spricht aber von der Rechtgläubigkeit des el-Mukammes und daß er zu den Rabbaniten gehört habe. Er hegt nicht den geringsten Zweifel hiergegen und könnte sonst denselben dem gegen die Philosophie eifernden Ibn Adrat nicht als Muster eines rechtgläubigen Philosophen vorzuführen wagen. Aus diesen Anführungen der Rabbaniten (Bachja, Mose Ibn Esra, Barceloni und Penini) erfahren wir, daß Dawid el-Mukammes als rechtgläubiger nicht karäischer Philosoph älter als Saadja gewesen sei und fast als dessen Lehrer gegolten habe: daß man, weil er in unabhängiger freier Stellung war, im Abendlande nicht mehr wußte, ob man ihn zu den Gaonen zählen sollte und überhaupt über seine Zeit im Dunkeln war: daß ferner seine aus 20 Abschnitten bestehende jüdische Religionsphilosophie neben Saadja's ähnlicher Arbeit bis ins 14. Jahrhundert hinein noch vorhanden war und als mustergiltige rechtgläubige Religionsphilosophie angesehen wurde[480]. Sodann hören wir, was außer Menachem Ghizni (920) andere Karäer über ihn mittheilen. Jefet in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts, der ihn Dawid ben Merwân nennt[481], widerlegt ihn ausdrücklich in seinem Psalmen-Kommentar (zu 8, 6), indem er Dawid's Ansicht, daß der Mensch über den Engel stehe, weil er als Mikrokosmos nur Gott nachstehe, widerlegt; ebenso aber widerlegt er ihn, ohne ihn zu nennen, in seinem Genesis-Kommentar zu Gn. 1, 26[482]. Jehuda Hadassi, der karäische

Verfasser des Eschkol ha-Kofer oder Sefer ha-Peles (1145), nennt ihn (c. 96—98) Dawid ben Merwân el-Raki (soll Irâki heißen, s. v. o. ha-Babli), beigenannt el-Mukammes[483] und sagt von ihm aus (ed. Koslof 41 b): Er war gelehrt in den Schriften der Griechen[484], in den Schriftwerken der Medizin und der Weltweisheit[485] und habe in einem seiner Werke die verschiedenen Sekten und Religionen, also nach Art eines Kitâb el-Mulâl[486], beschrieben. Diese Studien spiegeln sich auch in den erhaltenen Fragmenten ab, sowohl da, wo er in metaphysischen Betrachtungen über das Wesen Gottes sich verliert, als da, wo er gegen das Christenthum, gegen den Manichäismus u. s. w. polemisirt, oder endlich da, wo er die verschiedenen Sekten beschreibt und ihre Lehren und Gebräuche darstellt. Er citirt den Aristoteles und zwar bei Angabe gewisser Thermen mit arabischer und griechischer Benennung; überhaupt bekundet seine Klassificirung der Wissenschaften, die Art und Weise seines Philosophirens, daß er die griechischen Studien ganz in sich aufgenommen hat. Interessant ist seine Eintheilung der Philosophie (ha-Madda') in drei Klassen, deren erste die Metaphysik (ha-Madda' ha-Elohi) ausmacht, als diejenige Forschung, durch welche die Einheit und das Wesen Gottes, die Offenbarung im Gesetz, das Verständniß der Gebote und der Dogmen möglich ist[487]. Das zweite Objekt der Philosophie ist die Ethik[488]; die dritte Staffel ist die Erforschung der Natur oder die Physik[489]. Jefet ben Sa'îd (1145), der Arzt, ist der erste und einzige Karäer, welcher in seiner Ueberlieferungs-Kette (Schalschelet ha-Kabbala, Ha'atakat ha-Tora) ihn „Proselyt der Gerechtigkeit (Ger Zedek)" nennt und zu den karäischen Vätern zählt, was einige spätere Schriftsteller ungeprüft nachgesprochen haben. Allein diese Ueberlieferungskette ist so verworren, unrichtig und oft erwiesen falsch, daß darauf gar nichts zu geben ist, zumal sonst weder Rabbaniten noch Karäer davon wissen. Der ganze Aufbau von Dawid's Proselytismus aus dem Islam und die Identificirung desselben mit Akylas ha-Ger, das selbst fingirt ist, hat demnach gar keinen Grund und Boden und daher ist die darauf gegründete Identificirung von Menachem Ghizni und Menachem ben Michaël zu verwerfen. Was die Schriften des el-Mukam-

mes anlangt, so wissen wir 1. von seinem Talif oder Kitâb el-Mukammes, d. h. von einer Religionsphilosophie des Judenthums in 20 Abschnitten, die sich auch bis in das 14. Jahrhundert hinein erhalten hatte und aus der ich anderswo die erhaltenen Fragmente vollständig mitgetheilt habe[490]; 2. Kitâb el-Mulâl, d. h. über die Religionsparteien und Sekten; auch Hassan ben Maschi'h hat ein ähnliches Werk geschrieben. Dieses nach Art der verwandten Arbeiten von Schahrastâni, Makrisi u. A. verfaßte Werk hat dem Jehudah Hadassi vorgelegen und die Abschnitte 96—100 in seinem Eschkol ha-Kofer sind daraus entnommen, wie Hadassi selbst angibt[491]; 3. Das Schreiben an Menachem Ghizni, das wir oben bereits berührt haben. Daß dem Hadassi noch andere Schriften des el-Mukammes vorgelegen haben, sieht man aus seinem Ausdrucke, daß er „Werke" (Sefarim) geschrieben. Eine ins Einzelne gehende Besprechung der schriftstellerischen Thätigkeit des el-Mukammes gehört nicht in die Geschichte der karäischen Spaltung, sondern in eine geschichtliche Darstellung der jüdischen Literatur und er wäre überhaupt hier gar nicht erwähnt worden, wenn er nicht durch seine Persönlichkeit und seine Schriften in die karäische Spaltung eingegriffen hätte, wie es bei Saadja und seinem Schüler Jakob ben Samuel, bei Ibn el-'Akûli u. A. geschehen ist.

Vierter Abschnitt.

Von Jefet bis Hadassi. Das Epigonenthum in der literarischen Kultur.

Allgemeines über den Zeitabschnitt. Schüler oder Söhne der Männer der vorigen Periode. Jeschu'a ben Abraham und Jeschu'a ben Ahron, Schüler el-Bazir's. Ihre Schriften. Abraham ben Josef, Jechaskal und Dawid, Söhne Sahl's. Mazliach ben Sahl. David ben Hassan (ben Maschi'h), sein Gebotenbuch und Ritual. Saadja's Schüler Jakob ben Samuel, seine 3 Streitschriften und sein Kommentar. Jakob el-Kirkisani und seine Schriften. Der große hebr. Lexikograph Abu Suleimân Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi. Aeußere und innere Oekonomie der einzigen erhaltenen Handschrift. Seine Vorgänger. Sein Verhältniß zu Saadja und Ibn Koreisch, zu Ibn Saruk und Jefet, zu Ben-Ascher. Dâwud's Karäerthum, seine Zeit und seine übrigen Schriften. Sein Bruder Mose als Grammatiker. 'Ali ben Suleimân, Dâwud's Nachfolger. Ali's arabisches Iggaron. Jefet ben 'Ali als größter Exeget der Karäer. Sein Leben, seine Charakteristik und seine umfängliche schriftstellerische Thätigkeit. Jefet und Ibn 'Esra. Jefet's Urtheile über die Vorgänger, seine Grammatik, seine Diktion. Das von Jefet's Schriften in Paris und Leyden Erhaltene. Josef el-Kirkisâni (990), sein Leben und seine Schriften. Beginn des 11. Jahrhundert's. Sa'îd el-Lewi el-Bazri und Lewi el-Lewi, die Söhne Jefet's, als Exegeten, Gesetzlehrer, Hebräologen und relig. Dichter. Ihr Leben und ihre Schriften. Lewi's Auszug aus dem Wörterbuche von David ben Abraham el-Fâsi (1040). Ueberfichtliches über die Familie Hassan (Jefet) aus Bazra, eine Gelehrtenfamilie durch sieben Geschlechter bis 1135. Rabbaniten dieser Zeit, welche gegen Karäer polemisirten. Samuel ben Chofni ha-Kohen aus Fâs und seine Schriften. Samuel ha-Lewi, R. in Alexandrien (1062) sowie der Karäer Israël ben Daniel daselbst, genannt Iskendri, und ihre Schriften. Die Karäer Abraham ben Simcha Sefardi, d. h. aus Kertsch, Beracha aus Tiflis, Jakob ben Ruben aus Sefarad (Kertsch).

sein Leben und seine Schriften. Sefer ha-'Oscher. Ein Rabbanite Jakob ben Ruben in Frankreich und sein Sefer ha-'Oscher, sein Leben u. Wandern. Das Buch Milchamot gegen das Christenthum. Abner, berühmt gegen Ende des 11. Jahrhunderts. Abu'l-Farâg Furkân Ibn Asâd oder Jeschu'a ben Jehuda. Sein Leben und eine Charakteristik desselben. Seine philosophischen Schriften. Die drei Klassen damaliger Karäer. Politische Zustände derselben Seine vier Jünger. Die zahlreichen Werke Jeschu'a's. Die Vernichtung der Karäer-Gemeinde Jerusalem's um 1099. Jeschu'a und Ibn Esra. Jeschu'a's vier Werke über den Pentateuch. Die philos. Homilien. Die vier philos. Schriften Jeschu'a's. Ahron ben Jehuda Kusdini in Byzanz und Abu'l Fâdhl Suleimân ben Dâwud in Kahira. Ihre schriftstellerische Thätigkeit. Natan Kusdini. Die karäischen Patriarchen von 760—1110. Ibn el-Tarâs aus Kastilien. Josef Ibn el-Farâg' el-Kabri. Alfonso VI. und VII. Jehuda Ibn 'Esra. Jakob ben Simon aus Syrien. Thobijja ben Mose aus Byzanz, mit dem Beinamen ha-Maatik, ha-Baki oder ha-'Obed. Ausführliches über sein Leben. Seine eigenen Schriften. Das Lekach Thob von Thobijja ben Elieser ha-Gadol aus Mainz. Thobijja als Uebersetzer von 13 Schriften el-Bazir's und 5 Schriften Jeschu'a's. Das Neuhebräische bei Thobijja und Genossen. Aufnahme der philosophischen Termen der griechischen Schulsprache. Mose ha-Kohen aus Byzanz. Charakteristik desselben als Gesetzlehrer und Dichter. Benutzung der Grammatiken von Ibn Koreisch, Ibn Chajjûg u. Ibn Ganâch. Jehuda ben Elijja Hadassi in Konstantinopel. Er schließt encyklopädisch die Epoche ab (1150). Sein Leben, seine Studien und sein Werk Eschkol ha-Kofer oder ha-Peles. Schlußbetrachtung über diese Zeit.

950 — 1150.

1. Der Meinungskampf klärt die Gedanken ab, schafft Bewußtsein von dem Gemeinten und Umgrenzung des Behaupteten. Die religiöse Polemik, der Gelehrtenstreit über dogmatische oder exegetische Ausdeutung der Schrift, der apologetische oder polemische Schriftenwechsel zwingt die streitenden Parteien zur Sichtung und Klärung ihrer Ansichten, hier zum Aufgeben, dort zum Festhalten einer Behauptung und im Allgemeinen zum Bewußtwerden dessen, was man gewollt. Der oben behandelte Zeitraum in der Geschichte des Karäerthums, die vorgeführte Saadjanische Zeit von 900 bis 950, hat das Charakteristikon, daß durch die Kämpfe und Streitschriften zwischen Rabbaniten und Karäern die karäische Spaltung feste Normen und eine Begrenzung angenommen hat.

Wie jede Kultur- und Literatur-Entwickelung ihre bestimmten Zeitschichten hat, die sich durch Gepräge, Eigenthümlichkeit und Sonderart untereinander auszeichnen, ebenso hat jede Zeitschicht in der Entwickelung des Karäerthums ihre eigene Portraitirung, jede Periode ihre eigene Signatur. Die nach dem Saadjanischen halben Jahrhundert (900—950) hier zu behandelnde Zeitschicht von 950 bis 1150, oder von Jefet bis Hadassi, hat ebenfalls ihr Charakteristisches. Sie stellt nämlich das Epigonenthum in der polemischen und literarischen Kultur der Karäer dar. Weder in der exegetischen noch in der religionsphilosophischen Wissenschaft, in der Polemik und Apologetik, ebenso wenig im Studium der Philosophenschulen der Indier, Griechen und Araber, hat diese Periode der karäischen Geschichte irgend Ursprüngliches und Eigenschöpferisches; aller Fortschritt im karäischen Schriftthume dieser Zeit geht mehr ins Breite und Umfängliche. Nur die lexikalische Kenntniß des Hebräischen und Arabischen und deren Benutzung für die Exegese, die Weiterbildung der neuhebräischen religiösen Poesie und die endliche Feststellung der Satzungen und Bräuche der karäischen Genossenschaft hat in dieser Zeit mehr Raum gewonnen.

2. Die Söhne oder Schüler der Männer der vorigen Periode, welche als Nachsprossen vorangegangener Pflanzung die Epigonenzeit zu eröffnen haben, hat man natürlicher Weise zunächst in Betracht zu ziehen, da sie die nächsten und natürlichsten Fortleiter der literarischen und religiösen Kultur sind. Ein gewisser Jeschu'a ben Abraham (950) war Schüler des Josef el-Bazir, wie Jehuda Hadassi berichtet[1]. Er schrieb einen Kommentar über das Fünfbuch, aus welchem Abraham Ibn 'Esra zwei Stellen unter dem Namen Jeschu'a anführt (zu Gn. 28, 12; 49, 17), deren bereits Jefet in seinem Kommentar unter „Einige sagen ꝛc." gedenkt[2]. Ein anderer Schüler Josef el-Bazir's war (950) Jeschu'a ben Ahron, auch Ahroni genannt, wie Hadassi ebenfalls berichtet[3]. Der Vater dieses Schülers war der als Grammatiker und Exeget neben Ben-'Alan und Meborach in Jerusalem berühmte el-Scheich Abulfarag̓ Harûn (900)[4]. Ein arabisch abgefaßter Kommentar zum Pentateuch, dessen

Mose Baschiatschi[5] und Mose Bag'i[6] als einem Jeschu'a-Ahron gehörend[7] gedenken und aus dem sie Erklärungen anführen, mag vielleicht diesem zuzuschreiben sein, so daß Jeschu'a ben Ahron zu lesen ist[8]. Beide lebten in Jerusalem, wo ihre Väter Abraham und Ahron (ben Jeschu'a) und ihr Lehrer Josef el-Bazir gelebt hatten, und beide wurden zu den Vätern der Karäer im Chillûk gezählt. Ein Sohn el-Bazir's, Abraham ben Josef ha-Kohen, lebte ebenfalls in Jerusalem (950) und wurde als Gelehrter zu den Vätern der Karäer gerechnet[9], obgleich von seiner schriftstellerischen Thätigkeit sich keine Kunde erhalten. Die zwei Söhne des Abu'l-Sari Sahl ben Mazliach sind ebenfalls am Eingange dieser Periode (950) anzuführen, nämlich Jecheskel ben Sahl ha-Kôhen, einer von den „Vätern der Karäer", und Dawid ben Sahl, der in gleicher Weise erwähnt wird. Von Ersterem kommt in einer alten Chasanaja (Sammlung religiöser Lieder der Karäer) ein religiöses Lied mit Namensakrostich vor[10]. Ein dritter Sohn Sahl's führte den Namen seines Großvaters Mazliach und wird wie die andern im Verzeichnisse des Chilluk den Vätern der Karäer beigezählt[11]. Ein Sohn des Gegners von Saadja und des Schriftstellers Hassan ben Maschi'h, von dem wir oben ausführlich berichtet haben, war der als religiöser Dichter bekannt gewordene Abu Suleiman Dâwud ben Hassan (ben Maschi'h), von Jefet und seinem Sohne Lewi hochgerühmt[12] und nebst den Vätern der Karäer in dem Gedenkverzeichniß aufgeführt[13]. Dieser Dâwud schrieb (c. 960), wie sein Zeitgenosse Jefet in seinem aus zehn Abschnitten bestehenden Werke über das Gebet berichtet[14], ein Gebet-Ritual für die Karäer, genannt Siddur Tefillat Bene Mikra, worin er fremde und eigene Lieder und Gebete für den rituellen gottesdienstlichen Gebrauch geordnet hatte und worin seine Lieder und Gebete von Homilien, Schriftauslegungen, von Beweisen für die Dogmen und Widerlegungen gegen die Ketzer durchflochten waren. Daselbst wies er die Abgefallenen (Rabbaniten) zurück, welche an dem Pflichtgebet der achtzehn Benediktionen, die für Abend und Morgen gleichbestimmt sind und die daran nichts ändern, weder hinzufügen noch abnehmen[15]. Von diesem Gebet-Ritual oder Siddur des Abu Suleiman berichtet auch Lewi

ben Jefet in seinem 1007 verfaßten Geboten-Buche (Sefer ha-Mizwot) fast mit denselben Worten seines Vaters[16] und sowohl Lewi als sein Vater mögen wohl das Meiste, was sie in Bezug auf das Gebet geschrieben, aus Ben-Hassan's Ritualwerk entlehnt haben. In den gegenrabbanitischen traditionsfeindlichen Spaltungen war stets auch ein Widerstreit gegen das von der Muttersynagoge festgesetzte gottesdienstliche Ritual, das aus der Tradition hervorgegangen war. Schon der Reformator Serini (720) wies das sogenannte Achtzehn-Gebet (Tefilla) zurück[17]; der Reformer Abu 'Isa zu Isfahan (750) fertigte neue aus Gebeten und Dichtungen bestehende Rituale an[18] und die Ritualien der Gaonen, das Siddur von Amram ben Scheschua (875) und das vom Fajjumiten Saadja (940), worin Feindliches gegen die Karäer enthalten war[19], mögen ihn zu diesem polemisch gehaltenen Ritual angespornt haben. Ein anderer Epigone muß hier, obgleich er Rabbanite und Gegner der Karäer war, schon darum angeführt werden, weil zwei berühmte karäische Lehrer (Sahl und Jefet) am Ausgange der vorigen und am Beginne der neuen Periode gegen ihn polemisirten. Einer der Schüler Saadja's, Jakob ben Samuel zu Sora[20], setzte nach dem Tode seines Meisters (942) die Polemik gegen die Karäer in Wort und Schrift fort (943—950), namentlich richtete er seine schriftliche Polemik gegen den Missionsredner und Propagandisten Sahl ben Mazliach. Die Streitschriften waren sämmtlich in hebräischen Versen (Pijjûthim), voll von Satyre und Anklagen. Durch verfängliche Fragen und Ironien forderte er Sahl auf, ihm in hebräischer Sprache zu erwidern. Von drei Streitschriften desselben wissen wir bereits, wie die gereimten Anfänge gelautet haben[21], und aus den Entgegnungen Sahl's und Jefet's erfahren wir, daß er später arabische Uebersetzungen dieser Polemiken angefertigt habe, um sie dem Volke zugänglich zu machen. In den Streitschriften suchte Jakob nachzuweisen, daß die Schrift selbst sehr häufig, wenn sie ermahnt, den Kindern von den Ahnen und Gesetzen zu erzählen, ihre Anfragen darüber zu beantworten und ihre Zweifel zu heben, auf die Ueberlieferung hinweist: daß die Mahnung des Propheten Jirmijja, am Sabbat keine Last zu tragen, sowie die Unterscheidung zwischen erlaubten

und unerlaubten Sabbatarbeiten ohne nähere Bestimmung der Tradition nicht zu verstehen sei. Die Tradition hat die alten Bestimmungen über die 24 Priesterposten, Specialitäten über die Opfer, Gußopfer, Wasser-Libation, über den Dienst der Lewiten bewahrt und ohne die Tradition ist das ganze Gesetz für die praktische Ausführung nicht zu ermöglichen und nicht zu verstehen. Außer den Streitschriften, deren mindestens drei gewesen sind, schrieb er noch einen den Wortsinn erklärenden Kommentar zum Fünfbuche (Perusch 'al ha-Tora), gegen welchen Jefet in seiner hebräischen Grammatik Safah Berurah polemisirte und den Jefet's Sohn Lewi ha-Lewi in seiner Mukaddima zu Deuteronomium anführt[22]. Ein anderer Schüler Saadja's, der nicht mit Namen aufgeführt wird, schrieb ebenfalls gegen die Karäer in sehr heftiger und bitterer Weise, namentlich gegen Sahl, der ihn „Feind und Kränker seiner Seele" nennt[23].

3. Noch haben wir hier eines karäischen Schriftstellers zu gedenken, der im ersten Jahrzehend dieses Zeitabschnittes geblüht hat (960) und dessen Schriften schon Jefet ben 'Ali und den Schülern vorgelegen haben. Diese Persönlichkeit ist Jakob ben Josef el-Kirkisâni[24], Vater des als Schriftsteller bekannten Josef ben Jakob el-Kirkisani, aus Kirkisia stammend. Dieser Karäer, welcher mehr Philosoph als Gesetzlehrer war, schrieb: 1. Kitâb el-Azul el-Din[25], d. h. das Buch über die Wurzeln des Glaubens, eine religionsphilosophische Dogmatik des Judenthums, aufgeführt in einem Verzeichnisse karäischer Schriften[26]. Bachja ben Josef in seiner ausgezeichneten Ethik (Kitâb el-Hadâjah 'ala Firaïz el-Kalûb) gedenkt im Vorworte der genannten Schrift dieses Werkes und stellt die philosophische Dogmatik el-Kirkisâni's neben Emunot von Saadja und neben die Religionsphilosophie des Dâwud el-Mukammes. Alle zusammen suchen die Dogmen der Schrift durch philosophische Beweise zu begründen und durch die Widerlegung der Ketzer zu bestärken[27]. 2. Sefer Mizwot, d. h. Buch der Gebote, wie so viele Werke ähnlichen Inhalts wahrscheinlich in 10 Makâlât oder Abschnitten. Aus dem achten Abschnitte dieses Gebotenbuches citirt Jakob ben Ruben in seinem Sefer ha-Oscher zu Lev. 11, 38—8 Manches in

Bezug auf die Reinheitsgesetze [28]. 3. Ein Werk in arabischer Sprache über das Gebet, als Kitâb el-Kirkisâni schon von Jefet ben 'Ali citirt [29]. In diesem Werke wurde, wie bei den arabischen Schriftstellern [30], in verschiedenen Abschnitten über Ort, Zeit, Art des Gebets, über die Kibla u. s. w. abgehandelt. Aus diesem Werke nun führt Jefet in seinem Buche über das Gebet, in dem Abschnitte nämlich über die Kibla [31], eine höchst interessante Stelle, die schwerfällig hebräisch übersetzt ist, an, worin el-Kirkisâni von einem Manne (Meswi Baalbeki [32]) erzählt, welcher die Kibla, oder die Richtung und Verneigung des Hauptes beim Gebet, gegen Westen gerichtet wissen wollte, weil im Tempel zu Jerusalem die Kibla im Westen war, und derselbe sah auch, wie die Beter in Maghreb und Aegypten den Rücken nach Osten, der Gegend des ehemaligen Tempels, zugekehrt hatten, im Gegensatze zur allgemeinen Sitte der Karäer [33]. Wie Dawid ben Hassan's Schriften, so haben auch die des el-Kirkisani dem Jefet vorgelegen und er hat diese wie jene, soviel seine Arbeit es gestattete, benutzt.

4. Wir sind hier endlich an dem Zeitabschnitt angelangt, in welchem eine sprachgeschichtliche Episode über das Studium der hebräischen Lexikographie bei den Karäern, vertreten in zwei würdigen Lexikographen, in Dâwud el-Fâsi und 'Ali ben Suleimân einzufügen ist. Die wissenschaftliche Lexikographie der hebräischen Sprache mußte nothwendig bei den Karäern, die seit Anan und Nissi die grammatische Exegese der Schrift ausgeübt hatten, schon früh eine Stätte gefunden haben. Die von aller agadischen Ueberlieferung abgelöste hebräische Wortforschung, die in den karäischen Schriftauslegungen mannigfach niedergelegt war: die Benutzung des arabischen, targumischen und mischnäischen Idioms zur Vergleichung in dem exegetischen Schriftthume konnte wohl Männer der karäischen Genossenschaft zu einer lexikalischen Zusammenstellung und Anordnung des hebräischen Wortschatzes anreizen, zumal bereits in der arabischen Schwestersprache ein Muster vorgelegen hatte. Die Lexikographie einer alten Sprache und für ein altes Schriftthum ist bekanntlich zunächst Ergebniß der einzelnen exegetischen Ermittelungen. Denn sie faßt das von vielen Seiten zu verschiedenen Zeiten im Einzelnen Gewonnene in einem Gesammtüberblick auf, wodurch das

Specielle sodann bald kritisch bewährt, bald abgewiesen wird. Die exegetischen Arbeiten seit zwei Jahrhunderten konnten daher eine Arbeit veranlassen, zu der nicht nur ein reicher Stoff in den Auslegungsschriften geboten war, sondern auch der arabische Lexikograph el-Ǵauhari (st. 1009) ein Muster geliefert hat.

5. Im letzten Viertel des zehnten Jahrhunderts unternahm ein karäischer Gelehrter zu Fâs, welcher den Namen Abu Suleimân Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi geführt hat, eine solche lexikalische Arbeit für den althebräischen Sprachschatz in ausführlicher Weise, auf welche ich hier näher eingehen will. Ich werde ihn hier der Kürze wegen Dâwud el-Fâsi oder blos Dâwud nennen. Das Lexikon Dâwud's überragt die ähnlichen Arbeiten von Ibn Sarûk, Ibn Ǵanâch, Ibn Parchon und Kimchi, aber es hatte das Mißgeschick, daß es wenig abgeschrieben wurde, daß kaum die Bekenntniß-Genossen Dâwud's es gekannt haben und daß es somit in den Kreis der sprachwissenschaftlichen Entwickelung gar nicht eingetreten ist. Es ist eine glänzende aber isolirte Erscheinung auf dem Gebiete der Lexikographie. Durch Zufall oder politisches Mißgeschick verschwand es aus dem engen Kreise, in welchem es entstanden ist und nur durch einen Zufall ist es seit 1830 wieder auferstanden. Doch sprechen wir zuerst über die äußere und innere Oekonomie der von Firkowitsch im Jahre 1830 im Kellergewölbe einer Synagoge zu Jerusalem aufgefundenen Handschrift des so vorzüglichen Lexikons. Das einzige jetzt in der Bibliothek Firkowitsch liegende, in arabischer Urschrift vorhandene, sehr alte und mürbe Manuskript des Lexikons auf Baumwollenpapier besteht aus zwei Theilen in Großquart, deren erster von Alef bis Mem und deren zweiter von Nun bis Taw sich erstreckt [34]. Am Anfange fehlen etwa zwei zur Vorrede gehörige Blätter und am Schlusse des zweiten Theiles fehlt das vorletzte Blatt mit zwei Wörtergruppen (Pforten) und im Ganzen umfaßt das Lexikon 313 Blatt. Natan ben Abraham ben Pinchas ha-Kohen war der Schreiber dieses Dâwud'schen Lexikons, und zwar fertigte er es für seinen Sohn Abraham, ohne daß wir über die Person des Schreibers oder über die Zeit der Anfertigung etwas erfahren, so zahlreich und umfänglich die Inschriften des Codex

auch sind[35]. Am Anfange des zweiten Theiles sind noch einige kleine Gedichte von Israël ha-Dajjan Iskendri abgeschrieben, über die weiterhin ausführlicher gesprochen wird; dann folgt noch ein werthloses Gedichtchen von Josef ben Sahl, wie auch ein Gedichtchen vom Schreiber da zu finden ist. Was die innere Oekonomie betrifft, so besteht das in etymologisch-alfabetischer Ordnung verfaßte Wörterbuch aus einer Reihe von Artikeln, von welchen jeder eine ganze Gruppe oder Sippe von Verben, Verbalformen, Nennwörtern u. s. w. darstellt, soweit sie etymologisch zu einer Familie gehören. Jede Wörter-Sippe, aufgeführt unter der Fahne eines Wurzel-Thema's, bezeichnet der Verfasser als besondern Abschnitt und nennt ihn in der Ueberschrift Bâb (Pforte) und aus solchen Pforten oder Abschnitten besteht das ganze Lexikon, oder richtiger gesagt, der ganze hebräische Sprachschatz wird in solchen Gruppen vorgeführt. Am Eingange jeder Gruppe werden zuerst die Schriftverse zusammengestellt, welche zu den verschiedenen Verbal- und Nominalformen der betreffenden Wurzel als Belege dienen und erst dann folgt die Erklärung jeder Form und jedes Wortes. Aber in der Auffassung der an der Spitze stehenden Wurzeln folgt Dâwud einem alten nationalen Systeme, nur das Bleibende und Unveränderliche als Wurzeln anzuerkennen und darum stellt er sie gewöhnlich als zweikonsonantig und in 14 Fällen als einkonsonantig hin. Daher kommt es, daß er Wurzeln mit verschiedenen Zusatzbuchstaben, die aber in ihrem Thema oder in ihrer Mutterform zusammenfallen, als zu einer Gruppe gehörig ansieht[36]. Den nebensächlichen Zusatz zum Thema nennt er Luachak[37], d. h. Angenommenes; und er findet z. B. in נכה daher nur das Kaf als Thema und Nun wie He als Luachak. Daß eine wissenschaftliche, zum Behufe der Vergleichung innerhalb der Sprache selbst oder mit den semitischen Dialekten bewirkte Durchführung dieses Systems, das aus einer Sonderung der Mutterformen oder Themen von ihren Adhärentien besteht, eine bessere Erkenntniß der hebräischen Sprache und einen tieferen Einblick in ihre etymologischen Gänge bewirken kann, ist bereits vielfach bemerkt worden[38]. Bei dem Lexikographen Dâwud el-Fâsi ist jedoch ebensowenig wie bei Ben-ʿAlân, Ben-Ascher, Ibn Sarûk, bei Raschi und ʿArûch ein wissenschaftliches Bewußtsein

dieses Systems vorhanden. Willkürlich und planlos werden häufig auch bei thatsächlich zweikonsonantigen Wurzeln die unrechten zwei Konsonanten als Thema hingestellt und bei dreikonsonantigen Wurzeln werden sogar eigenthümlicher Weise die ersten zwei Laute genommen [39]. Von der Gruppirung unter Wurzel-Themen abgesehen, sind die arabischen Erklärungen Dâwud's, sie mögen sich auf Vokalisirung und Accentuirung, auf die Feinheiten der hebräischen Sprache oder auf Deutung der Wörter, Phrasen und Sätze erstrecken, sehr häufig überraschend und anziehend und zwar selbst da, wo sie von der fortschreitenden Lexikographie unserer Zeit überflügelt worden sind [40]. Zur Architektonik des Werkes gehört übrigens noch seine Einleitung, worin er sein Verhältniß zu den Vorgängern auf diesem Gebiete bespricht. Ebenso gehört dahin sein Hinweisen auf Exegeten, Grammatiker, Masoreten und Lexikographen vor ihm, ohne namentliche Nennung derselben, auf Vergleichung der Sprache der Mischna, des Targum und des Talmud, namentlich aber des Arabischen. Am Anfange eines jeden Buchstaben des Alfabets giebt er zuerst ausführlich alles Wissenswerthe über Verwendung, sowie grammatischen und lexikalischen Gebrauch der betreffenden Buchstaben, so daß bei dieser Gelegenheit auch ein Theil der Grammatik behandelt ist [41].

6. Bei einer so umfänglichen und reichhaltigen lexikalischen Arbeit, wie die des Dâwud el-Fâsi, in welcher auf die Auslegung schwieriger Stellen der Schrift, auf die Weiterführung der grammatischen Erkenntnisse, auf die alte Masora der Tiberienser und auf Ben-Ascher gewissenhaft Rücksicht genommen wurde, kann man schon von vornherein eine starke Benutzung vorgängiger Arbeiten, die in dieses Gebiet einschlagen, voraussetzen. Hier kommt noch dazu, daß der Lexikograph Dâwud im Vorworte zu seinem Talif (Werk) sich auf Arbeiten seiner Vorgänger beruft. „Ich sah in den Werken der Vorgänger", heißt es daselbst [42], „schon eine richtige und mir zusagende Anordnung und angemessene Gruppirung aller zu einer Artikel-Sippe gehörigen Wörter der hebräischen Sprache und in Bezug auf die lexikalische Architektonik ordnete ich mich ganz den gelehrten Vorgängern unter. Wenn ich aber in Bezug auf die Deutung der Wörter oft von meinen Vor-

gängern abweichen mußte, so liegt schon im Verfahren der Vorgänger die Berechtigung, da sie selbst in den Erklärungen divergiren. Das Althebräische der Schrift ist uns bekanntlich seit lange im Leben abhanden gekommen; die Bedeutungen vieler Wörter der Sprache sind vergessen und das Verlorne muß erst durch Forschung wiedergewonnen werden". Auf das von den Vorgängern Erlernte kommt er auch sonst oft zurück[43] und wir sehen daraus, daß er Wörterbücher in etymologisch-alfabetischer Ordnung vor sich gehabt und benutzt hat, wenngleich er nach dem Brauche seiner Zeit sie nicht speciell anführt. Daß die Karäer zahlreiche Grammatiken, Wörterbücher und Masora-Schriften gehabt haben, sieht man aus vielfachen Anführungen von Nissi bis Hadassi[44], wie es auch im Verlaufe dieser Geschichte gelegentlich besprochen wurde. Aber Dâwud el-Fâsi hat nicht blos die Igronot seiner Bekenntnißgenossen benutzt, sondern auch die der Rabbaniten oder Solcher, deren Karäerthum nicht gewiß ist, wie sich das von den Wörterbüchern des Saadja, Ibn Koreisch und Ibn Sarûk, von der Masora des Ben-Ascher noch annähernd nachweisen läßt. Außer dem allgemeinen Hinweis auf vorgängige Lexikographen, die durch den Untergang ihrer Werke ganz vergessen worden sind, ist daher noch speciell sein Verhältniß zu Saadja zu beachten, wenngleich er diesen nur einige Mal namentlich erwähnt und gewöhnlich blos mit der Formel „Einer der Gelehrten" citirt. In der Erklärung gewisser Wörter der Schrift widerlegt er öfter Saadja's Deutung; in seltenen Fällen stimmt er bei[45]. Wenn er ihn jedoch namentlich anführt, so geschieht es in der Weise der Karäer mit der Benennung el-Fajjumi. In gleicher Weise mochte unser Dâwud el-Fâsi das Wörterbuch (Machberet, Iggaron, Sefer ha-Pitron) des Menachem ben Jakob Ibn Sarûk aus Tortosa (940—1000) benutzt haben, der seinerseits das Iggaron des Saadja[46] und das Wörterbuch des Ibn Koreisch[47] speciell citirt. Bei aller Verschiedenheit in der Anordnung und Gruppirung der Artikel stimmte er doch mit Ibn Sarûk in der Erklärung gewisser Wörter überein[47], nahm von ihm die Aufzählung der Buchstabengruppen auf, welche im Hebräischen sich nicht zu einem Worte verbinden und führte diese Beobachtung sodann weiter[48]. Zuweilen suchte er über die seltenen zusammen-

gesetzten hebräischen Wörter Ibn Sarûk's Ansicht weiter auszudehnen[49], öfter aber ihn zu bestreiten und abzuweisen[50]. Nach der Gewohnheit damaliger Lexikographen und Exegeten wird Ibn Sarûk von unserem Dâwud freilich nicht namentlich genannt, sondern seine Erklärung entweder als Gemeingut namenlos acceptirt oder mit der gewöhnlichen Formel: „Manche sagen“, „einer der Gelehrten sagt“ citirt[51], allein die Quelle ist oft durch die Erweiterung der Erklärung und Ausspinnung kenntlich[52].

7. Noch häufiger als die lexikalischen Arbeiten von Saadja und Ibn Sarûk benutzte er das Risalet (Sendschreiben) und das Wörterbuch des Jehuda Ibn Koreisch zu Tahurt (um 900), dessen Werke in Dâwud's Vaterstadt Fâs wohl am meisten verbreitet waren. Unter der bekannten Formel „Einer sagt“, „Mancher behauptet“ werden Erklärungen des Ibn Koreisch angeführt, die sich zum Theil wörtlich in dessen Risalet, zum Theil nur inhaltlich dort vorfinden[53] und denen er bald zustimmt, bald unter der Formel „und es irrte einer der Erklärer“ oder „und es ist der im Irrthum, welcher erklärt“ dieselben abweist[54]. Bei Vergleichung der Sprache des Targum, des Syrischen und der Mischna ist er dem Ibn Koreisch gegenüber ganz selbstständig, indem er bald diesen Vergleichen zustimmt, bald sie unberücksichtigt läßt und einen eigenen Weg einschlägt[55]. In der Vergleichung der hebräischen Wörter und Stämme mit den entsprechenden in der arabischen Sprache, überhaupt in der starken Benutzung des arabischen Ausdrucks (Lag'gah el-'Arabi), ist er der beste und gediegendste Fortsetzer des Ibn Koreisch und sein Wörterbuch ist in dieser Beziehung nicht nur ein Beweis, daß er Ibn Koreisch's Arbeiten benutzt hat, sondern daß selbst jetzt noch, obgleich die wissenschaftliche Durchforschung des Hebräischen einen gewissen Höhepunkt erreicht hat, mit Nutzen und Vortheil studirt werden kann[56]. — Neben der Benutzung der vorgängigen lexikalischen Arbeiten von Saadja, Ibn Koreisch, Ibn Sarûk und von vielen Andern, deren Namen durch den Untergang ihrer Werke der Vergessenheit anheimgefallen sind, hatte Dâwud el-Fâsi zu seinem Wörterbuche auch viele Auslegungsschriften, Grammatiken, Nikkûd- und Masoraschriften, die im Laufe der Zeiten verdrängt wurden und endlich sich verloren haben, benutzt. Er ge-

denkt freilich der Ausleger (el-Mufassarun) und der Grammatiker (el-Dikdukun) nur im Allgemeinen, ohne im Besonderen einen Verfassernamen oder einen besondern Buchtitel anzuführen; aber indem er grammatische, exegetische oder masoretische Beobachtungen citirt, die in den erhaltenen Schriften sich nicht finden, sieht man daraus, daß ihm noch Schriften vorgelegen haben, die später verschwunden sind. Alle Theile der hebräischen Grammatik, die Formenlehre wie die Syntax, werden von ihm im Lexikon berührt und benutzt; er zeigt häufig ein tieferes Eingehen in die grammatischen Feinheiten der Sprache. In dem Vokal- und Accentsystem folgt er beständig der tiberiensischen Schule, die in Nordafrika und Palästina ganz allein ihre Herrschaft behauptet hatte, und er weiß daher nur von den Lesarten der Westländer oder Palästinenser (Ma'arba'e). In der Masora folgt er dem Ben-Ascher, während das babylonische System des Ben-Naftali ihm unbekannt gewesen zu sein scheint[57].

8. Es bleibt uns nur noch, in Bezug auf die Benutzung der erwähnten vorgängigen Arbeiten, die Frage zu erörtern übrig: Woher es kommen mag, daß gerade in der Schriftauslegung und in den lexikalischen, grammatischen und masoretischen Erklärungen der Sprache die Ansichten und Ergebnisse Anderer gleichsam als herrenloses Gut angesehen werden? Warum finden wir gerade bei diesen Disciplinen so häufig den Fall, daß mit den Formeln „Einige sagen", „Einer der Exegeten sagt" die Namen verschwiegen werden? Die Beantwortung dieser Frage liegt aber in der Entwickelungsgeschichte dieser Disciplinen. Die sprachliche und sachliche Auslegung der Schrift begann schon, wie bekannt, mit der Septuaginta, mit dem Targum und mit den umfänglichen Erklärungen in Talmud und Midrasch. Die ersten Exegeten, Grammatiker, Lexikographen gingen von diesen Hilfsquellen aus, die sie als Gemeingut und Ueberlieferung der Synagoge betrachteten, und da die Verschiedenheiten der Deutungen schon in den ersten Quellen gelegen haben, so wurden die späteren Träger derselben nur als Anwälte derselben angesehen. Die Personen wurden nur als Recapitulatoren betrachtet.

9. Das specifische Karäerthum Dâwud el-Fâsi's machte sich in seinem Lexikon, welches auch schwierige Schriftstellen erklärt, geltend. Die namentliche Anführung Saadja's geschieht in

karäischer Weise unter el-Fajjûmi und die Rabbaniten werden als solche dargestellt, zu denen er nicht gehöret. „Bis auf unsere Zeit", sagt er bei Erklärung des „bamotam" (Ez. 43, 7), „ist es Brauch bei den Rabbaniten, in jeglicher Stadt ihre Verstorbenen vor der Beerdigung in ihre Synagoge bringen zu lassen und das bekannte Zidduk ha-Din (Rechtfertigung des Gottesgerichts) zu recitiren" [58]. Daß er die Lehrer seiner Bekenntnißgenossen Maskilim nennt, wie seine karäischen Vorgänger es gethan, muß sich natürlich von selbst verstehen [59]. Aber nicht blos in äußerlicher Beziehung, sondern auch in Hinsicht der Unterscheidungslehren der Karäer kehrt er sein Karäerthum hervor. So erklärt er die Schriftstelle, aus welcher die Rabbaniten das Gebot über die Phylakterien hergeleitet haben, ganz in geistigem und sinnbildlichem Sinn, wie vor ihm es schon Menachem Ibn Sarûk gethan [60]. Zu Ex. 35, 3 billigt er nur die karäische Fassung, daß nicht nur das Lichtanzünden, sondern auch das Fortbrennen am Sabbat nicht gestattet ist, bei welcher Gelegenheit er gegen Saadja polemisirt [61]. Ein Gleiches ist die Auffassung des Gesetzes über die Schaufäden bei dem Worte Zizit [62], die Erklärung des Wortes malak als gleichbedeutend mit schachat, wie schon bei Ibn Sarûk vor ihm [63], und so noch bei vielen Gesetzen. Auch in der sprachlichen Fassung des Alt- oder Neuhebräischen tritt er zuweilen hart gegen den Talmud und die Rabbaniten auf. „Die Rabbaniten sind in sehr großem Irrthume", heißt es daselbst, „wenn sie das Eingebrachte der Frau Nedunja nennen und in ihren Ehepakten es so gebrauchen, oder wenn sie das Wort Nedan für Mitgift gebrauchen, ohne zu bedenken, daß der Orient davon nichts weiß [64], oder wenn der Talmud 'Ene ha-'Edah im Sinne von Häupter der Gemeinde gebraucht, was offenbar unrichtig ist [65]. — Ueber die Zeit Dâwud el-Fâsi's sind wir zunächst darauf angewiesen, daß er den Fajjamiten Saadja in seinem Lexikon zwei Mal mit Namen gedenkt [66], daß Salmon ben Jerochim oder sein Fortsetzer im Kommentar zum Dekalog seines Sefer ha-Nikkûd gedenkt und daß Dâwud damals noch gelebt hat [67]. Diese Momente geben uns schon einigermaaßen eine chronologische Handhabe. Seine Benutzung der Wörterbücher von Fajjumi, Ibn Sarûk und Ibn Koreisch und der Umstand, daß Jefet in seinem großen

Bibel-Kommentar sein Lexikon sehr oft zu Rath gezogen zu haben scheint, bestätigen ebenfalls die ermittelte Zeit, wie sie oben angegeben wurde. Dazu kommt noch, daß Abu Saïd (Lewi) ben el-Hassan aus Bazra, dessen wir weiterhin ausführlich gedenken, dieses Wörterbuch in kürzere Fassung gebracht und daß ein jüngerer Zeitgenosse des Ibn Ganâch, 'Ali ben Suleimân, wieder nach diesem Auszuge gearbeitet hat; so erhalten wir über die Zeit Dâwud el-Fâsi's ziemliche Gewißheit. Die lexikalische Bedeutung Dâwud's offenbart sich aber nicht nur in der umfänglichen Benutzung des Arabischen, zuweilen auch des Persischen und Koptischen, in der masoretischen Fixirung der verschiedenen Wortformen, in der starken Benutzung der Grammatik, sondern auch in der weitläufigen Erklärung schwieriger Schriftstellen, wozu Pinsker in seinen reichhaltigen Auszügen viele Belege geliefert hat. Hier möge noch die Erklärung der Hapaxlegomena berührt werden, der Namen von Ländern, Städten, Flüssen und Bergen, der Namen von Pflanzen, Mineralen und Thieren, die hier zum ersten Male in ihrer traditionellen Fassung mit Vergleichung des Arabischen geboten werden [68].

10. Außer seiner lexikalischen Arbeit, welche durch ihren Reichthum an Erklärungen schwieriger Wörter und Sätze der Schrift, durch ihre oft zutreffenden Vergleichungen des Arabischen, durch ihre Benutzung der ältesten Masora und der Ben-Ascher'schen Forschungen der Veröffentlichung werth ist, haben sich noch einige Notizen über andere Werke desselben erhalten. Diese sind: 1. Kitâb el-Nikkûd oder über das Vokal- und Accentsystem des Hebräischen, von Ben-Jerochim oder seinem Fortsetzer im Komm. z. Dekalog als Sefer ha-Nikkûd angeführt. 2. Scharch el-Tillim, d. h. Kommentar zu den Psalmen, von ihm im Wörterbuch unter Artikel Ben angeführt, bei Gelegenheit der Erklärung der Psalm-Ueberschrift (9, 1). 3. Kommentar zum Hochliede, in seinem Wörterbuche an verschiedenen Stellen citirt [69]. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß er nicht blos diese zwei Bücher der Schrift, sondern die meisten derselben kommentirt hat. Bei dieser Gelegenheit will ich noch erwähnen, daß sein Bruder Mose ben Abraham el-Fâsi ebenfalls Grammatiker war und vom Ergänzer des Dekalog-Kommentars

Ben-Jerochim's als solcher angeführt wird. Er ist mit dem Arzt Mose Dar'i nicht zu verwechseln.

11. Bei der kurzen Berührung des sonst ganz vergessenen Lexikographen, Grammatikers und Exegeten Abu Suleimân Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi, welcher in einer Geschichte der Sprachwissenschaft des Hebräischen ausführlicher und eingehender besprochen werden muß, liegt die Veranlassung vor, einen andern späteren Lexikographen, der Dâwud's Werk zur Grundlage genommen hat, hier einzufügen. Es ist dies der Lexikograph 'Ali ben Suleimân, der wahrscheinlich in Fâs (c. 1100) gelebt und dessen Lexikon (Iggaron) sich noch bei Firkowitsch in der Krim in 429 Folioblättern befindet[69], früher aber im Besitze von Esra ben Daniel ben Mose ben Jesaja ben Mose Ibn Firûs gewesen ist[70]. In Bezug auf die Zeitfolge gehört 'Ali natürlich erst hinter Abu Sa'îd ben el-Hassan el-Bazri, d. h. hinter Lewi ben Jefet, da er dessen c. 1040 angefertigten Auszug (Ichzâr) aus Abu Suleimân's Wörterbuch vor sich gehabt hatte; allein da er im Geiste Dâwud el-Fâsi's gearbeitet hat, so scheint es gerathener, ihn schon hier folgen zu lassen. Aus der großen Vorrede 'Ali's zu seinem Iggaron, das im arabischen Original mit einer hebräischen Uebersetzung von Pinsker mitgetheilt wurde[71], erfahren wir die Grundlage und Einrichtung des Wörterbuches. Der Verfasser sagt, daß er aus dem Auszug des Abu Sa'îd, der Dâwud's Werk bearbeitet hatte, sein Iggaron gefertigt und sodann zahlreiche Erklärungen Anderer bei jedem Worte anonym hinzugefügt habe[72], so daß zuerst Dâwud's Deutung fast wörtlich kommt und sodann die anonymen Deutungen mit der Formel wa-kîl folgen. Nur zwei Mal führt er den el-Mu'allim Abu Sa'îd, einmal den Scheich el-Fâdhl Abu 'l-Farâǵ Harûn[73] an und im Vorworte gedenkt er noch einige Mal des Jachja ben Dâwud Ibn Chajjûǵ, dessen System der Dreibuchstäbigkeit der hebräischen Stämme er zwar kennt, aber nicht für seine Arbeit acceptirt. Auch die Erklärungen des Ibn Koreisch mußten ihm bekannt gewesen sein, wenngleich er ihn nicht namentlich nennt[74]. Zu den Eigenthümlichkeiten des 'Ali'schen Wörterbuches gehören: 1. Die starke Herbeiziehung des Targum, das er el-Laǵǵah el-Sarjanija (die syrische Sprache)

nennt und dessen Uebersetzung er auch oft als unrichtig bezeichnet. 2. Die Nichtbeachtung des K'ri und K'tib bei Erklärung der Wörter, wofür Lesarten nach dem Zusammenhange substituirt werden. 3. Es wird auf die sprachliche Deutung der Eigennamen mehr Sorgfalt, als bei den früheren verwendet[75]. 4. Der Talmud und die Mischna, die er als die Alten citirt, werden zur sprachlichen Erklärung benutzt, wie auch andere Karäer es theilweise gethan haben. 5. Die Einmischung hebräischer Sätze in die arabische Redeweise ist bei ihm nur sehr selten, während bei Ben-Jerochim, Dâwud el-Fâsi, Jefet u. A. dies häufig geschieht. 6. Seltene und fremdartige Wörter der Schrift führt 'Ali nicht unter der betreffenden Wurzel an, sondern er läßt sie mit ihren präfigirten Präpositionen in die Reihe eintreten[76]. 7. Auf das grammatische Element strebt der Verfasser dieses Wörterbuches die größte Aufmerksamkeit zu lenken, indem er die älteren Grammatiken benutzt; das Verfehlte und Mangelhafte in dieser Beziehung ist nur die Schuld seiner Quellen. — Das sind annähernd die Haupteigenthümlichkeiten dieses hebräischen Wörterbuches in arabischer Sprache. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß bei einer genauen Durchprüfung desselben sich noch andere Eigenthümlichkeiten herausstellen werden. Was nun unsern 'Ali als Schriftsteller anlangt, so scheint er auch religiöse Poësien geschrieben zu haben, da in dem karäischen Hymnarium von Damask, das schon öfter erwähnt wurde, sich von ihm und seinem Vater Suleimân noch ein Rest erhalten hat[77].

12. Hier schließe ich die eingefügte Episode über die Lexikographie der hebräischen Sprache bei den Karäern von 1000—1100, repräsentirt von Abu Suleimân Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi, Abu Sa'ïd (Lewi) ben el-Hassan el-Bazri und 'Ali ben Suleimân. Diese drei können füglich den drei rabbanitischen Lexikographen Menachem Ibn Sarûk, Jachja ben Dâwud Ibn Chajjûg und Abu'l-Wâlid Merwân Ibn Ganâch zur Seite gestellt werden, wenngleich im Kreise der Rabbaniten die Arbeiten intensiver und gediegener ausgefallen sind. In der Vergleichung des Arabischen und Aramäischen, der Mischna- und Talmudsprache, in den Deutungen und überlieferten Erklärungen der Alten waren beide Parteien gleich; aber in der exegetischen Fassung der auf

Gesetze bezüglichen Schriftstellen gingen sie principiell auseinander und diese Verschiedenheit hat auf die wissenschaftliche Ermittelung einen erkennbaren Einfluß geübt.

13. Der bedeutendste und angesehenste Karäer am Eingange dieses Zeitabschnittes ist der Sohn des oben ausführlich besprochenen 'Ali ben Hassan el-Lewi el-Bazri[78] (c. 930) und Enkel des Abu 'Ali Hassan el-Lewi el-Bazri (915)[79], der unter dem Namen Jefet als größter Exeget der Karäer berühmt ist. Dieser bei Karäern und Rabbaniten schlechthin Jefet genannte Schriftausleger hieß auf arabisch el-Mu'allim el-Kabir Abu 'Ali Hassan ben 'Ali ben Hassan el-Lewi el-Bazri und hebräisch Jefet ben Ali ha-Lewi ha-Bazri, wozu manchmal noch die karäischen Epitheta „der Lehrer des Exils" (Maskil ha-Golah), „der große Lehrer" gekommen sind[80]. In unserer Betrachtung über denselben werden wir ihn kurzweg nur Jefet nennen. Jefet wurde, wie sein Vater Ali und sein Großvater Hassan, wahrscheinlich zu Bazra c. 920 geboren und er führte daher wie seine Familie in das dritte Geschlecht hinauf den Beinamen el-Bazri. Bazra war alter Sitz der arabischen Wissenschaft, hatte seit der karäischen Spaltung eine karäische Genossenschaft mit ausgezeichneten karäischen Lehrern; sogar an berühmten Rabbaniten hatte es daselbst nicht gefehlt. Jefet mochte hier die reiche Vorbildung in Handhabung der neuhebräischen und arabischen Sprache, die umfassende Kenntniß des karäischen Schriftthums, die nothwendigsten Schriftwerke der Rabbaniten und die Kenntniß der zur Schrift-Exegese nothwendigen archäologischen Wissenschaften erlangt haben. Zum Jüngling herangereift war Palästina, namentlich Jerusalem, seine zweite Heimath; denn Jerusalem war seit Anan's Ankunft daselbst (761) Stammsitz des Karäerthums, Sammelort der karäischen Lehrer und Schriftsteller, die Metropole der karäischen Muttergemeinde, in welcher die karäischen Büßergenossenschaften (Abele Zijjon) und religiösen Dichter, die Gesetzeslehrer und Philosophen, die Exegeten und Grammatiker wohnten und von wo aus die karäische Lehre sich in die weitesten Fernen verbreitete. In seinem Kommentar zur Genesis (952)[81] berichtet er über den Unterschied des Nachtwerdens u. s. w. zwischen den Städten Ti-

berias und Ramla [82], und über den Einfluß dieser Unterschiede auf Fixirung des Neumonds; in diesen beiden Städten waren karäische Gemeinden. „Die Männer des frommen Wandels (Ps. 119, 1), die Büßer," sagt Jefet im Psalmen-Kommentar (966), „sind die auserwählten der karäischen Spaltung, welche zum großen Theile in Jerusalem leben; geringer ist die Zahl derselben in den Städten außerhalb Palästina, in den Landen des Exil's." Ueberhaupt zeigt er in seinen umfassenden Kommentaren, geschrieben von 952 bis 990, die genaueste topographische Kenntniß der heiligen Stadt und ihrer heiligen Stätten. Als eifriger Karäer und in Abneigung gegen die Rabbaniten erzogen, widmete er seine ersten schriftstellerischen Leistungen der Polemik, wie auch sein Vater 'Ali ihm darin als Muster dienen mußte, und da in jener Zeit Saadja's Schriften in Grammatik, Exegese, Religionsphilosophie und Dogmatik im Rabbinismus gipfelten und seine gewichtige Polemik gegen die Karäer diese fast durch das ganze zehnte Jahrhundert aufgeregt hatte, so konnte sein erster Versuch nur gegen Saadja und seine Schüler gerichtet sein. Seine erste Schrift war daher eine Streitschrift gegen den erst kurz verstorbenen Fajjûmiten, Kitâb el-Rudd 'ala el-Fajjûmi (945), deren er selbst in seinem Exodus-Kommentar (960), bei Besprechung des Nichtanzündens eines Feuers am Sabbat (35, 3), deutlich gedenkt. Er wirft Saadja darin vor, daß er seinen eigenen aufgestellten Auslegungs-Principien, wonach bei bestimmten Offenbarungs-Gesetzen keine Schlußfolgerungen nach Analogie zulässig sind, untreu geworden sei [83], und so mögen alle Differenzpunkte zwischen den Karäern und Rabbaniten in dieser Streitschrift besprochen worden sein. Die Controversgegenstände sind aber von 952—990 so ganz und gar in seine weitschichtigen Kommentare zur Schrift übergegangen und durch erneuerte Untersuchungen bereichert worden, daß es uns nicht Wunder nehmen kann, wenn diese Erstlingsarbeit im Strome der Zeit verloren gegangen ist. Seine zweite Schrift war seine in hebräischer gereimter Prosa abgefaßte polemische Epistel an Saadja's Schüler, Jakob ben Samuel, welcher von den Karäern mit dem Schimpfnamen „der Ränkevolle" (ha-'Ikkesch) belegt war, gerichtet (947). Diese Epistel, die jetzt uns gedruckt

vorliegt[84] und die er „gemessene (d. h. gereimte) Entgegnungen" nennt[85], besteht aus vier Gedichten von vierzeiligen Strophen, von denen drei mit alfabetischem Akrostich der Strophen-Anfänge und das vierte Schlußgedicht mit dem Akrostich Mikzat ha-Charedim chasuk versehen sind und die zusammen 83 vierzeilige Strophen bilden. Der Rabbanite Jakob ben Samuel, über dessen schriftstellerische Thätigkeit und Polemik gegen die Karäer wir oben berichtet haben[86] und den bereits Sahl in zehn Streitschriften widerlegt hatte, fand auch in Jefet einen heftigen Gegner. Die Angriffe Jakob's, ebenfalls in poëtischer Form abgefaßt, sind zwar im Laufe der Zeit verloren gegangen, aber sehr leicht aus den Entgegnungen Jefet's und Sahl's ersichtlich. Jefet wies in seiner Epistel nach, daß von einer überlieferten Lehre sich Nichts in der Schrift findet, daß das biblische Gebot: „Du sollst Nichts hinzufügen" die Mischna und Gemara verdammt und daß der göttliche Auftrag, die Lehren der Schrift auf die Nachkommen zu verpflanzen, sich nur auf die Schrift selbst beziehen kann. Dieser Auftrag ist die eigentliche Ueberlieferung, das „ererbte Joch" in der karäischen Lehre, wobei niemals an überlieferte, neue Lehren gedacht werden darf. Von diesem Grundgedanken aus bespricht er alle Differenzpunkte und bedient sich einer Sprache, die voll Mißachtung gegen seinen Gegner und dessen Lehrer Saadja ist. Daß die Sprache dieser Gedichte hart und eckig, voll räthselhafter Neubildungen ist, scheint mehr in der absonderlichen Anschauung jener Zeit als in dem Unvermögen gelegen zu haben. Aber zu dieser Härte und Eckigkeit kamen noch bei ihm die symbolischen Benennungen für Länder oder Israel, mit Bezug auf Schriftstellen nach der damaligen Auffassung, welche das Verständniß erschwert[87]. Die dritte von Jefet verfaßte Schrift (949) war seine hebräisch abgefaßte hebräische Grammatik unter dem Titel Safah Berurah (lautere Sprache), die Lewi, der Sohn Jefet's, in seiner Mukaddima zu Deuteronomium anführt, wobei er aus dem Kapitel über die Departikulativen Einiges mittheilt[88]. Wie die Streitschrift Jefet's gegen Saadja durch Weiterführung im Kommentar überflüssig geworden und daher untergegangen ist, ebenso ist seine Grammatik wohl nur darum untergegangen, weil das Grammatische in dem weitschichtigen

Kommentar weitergebildet wurde. Außer den erwähnten drei Schriften, welche als erste vorbereitende Arbeiten sehr gut die exegetischen Studien einzuleiten geeignet waren und außer seinem „Buche der Gebote", daß er 969, und seiner „Betrachtung über das Gebet" (Sefer ʿIjjûn Tefilla), die er 978 verfaßt hat, war Jefet's ganze Thätigkeit nur der Schrift-Exegese zugewandt. Der Umfang der damaligen Theologie: Sprachwissenschaft, Dogmatik, Religionsphilosophie und Polemik, wurde ohnehin bald mehr bald weniger in Schrift-Kommentaren niedergelegt; Jefet legte aber vorzüglich all sein Wissen in die Kommentare, wie in eine Schatzkammer. Nach vielfach vorbereitenden Studien bearbeitete er seine Schrift-Kommentare von 952—990 und scheint bald danach (991) gestorben zu sein, denn sein Sohn Lewi führt ihn in seinem Pentateuch-Kommentar und Geboten-Buche (992—1007) bereits als verstorben an [89].

14. Die umfänglichen Kommentare Jefet's, welche sich über alle 24 Bücher der Schrift erstrecken und die nicht nur von den Karäern als mustergiltig angesehen und benutzt, abgekürzt und ausgeschrieben wurden, sondern auch von den Rabbaniten, z. B. von Ibn ʿEsra, vielfach studirt worden sind, verdienen in Bezug auf die Abfassungszeit zu jedem einzelnen Buche der Schrift, auf ihren grammatischen und lexikalischen Werth, auf ihre polemischen Digressionen und reichen Anführungen aus Saadja's Schriftkommentaren und Streitschriften, auf ihre Citate aus älteren Exegeten und auf ihre Erwähnung der philosophischen Parteien und Sektenstifter, eine nähere Besprechung. Chronologische Anhaltepunkte über die Abfassungszeit der einzelnen Kommentare sind im Ganzen nur bei folgenden fünf da, innerhalb derer die Abfassungszeiten der andern, zum großen Theil mit einiger Sicherheit, festzustellen sind: 1. Den Exodus-Kommentar hat er nach eigener Aussage [90] innerhalb des 249. Cykel's des rabbanitischen Kalenders, d. h. zwischen 952 bis 971 verfaßt [91], und da er die einzelnen Bücher des Fünfbuches der Reihe nach ausgelegt und wir von anderswoher wissen, daß er seinen Deuteronom-Kommentar 964 beendet hat, so gehen wir nicht fehl, wenn wir die Abfassungszeit auf 960 ansetzen. Da bis 960 schon sein weitschichtiger Genesis-Kommentar, seine

Kommentare über Josua und Richter, ersterer ausdrücklich im Exodus-Kommentar (zu 4, 25) citirt, ausgearbeitet waren, so dürfen wir für den Genesis-Kommentar als Abfassungszeit 952, für den zu Josua und Richter 955 ansetzen. 2. Den Deuteronom-Kommentar hat er, nach einer arabischen Nachschrift zum Kommentar der letzten Sidra des Pentateuchs, im Jahre 1276 sel. d. h. 964 abgeschlossen[92]; er kann demnach den Rumani-Kommentar nur 963, den zu Leviticus höchstens 962 verfaßt haben. 3. Die Abfassungszeit seines Kommentars zu den zwölf kleinen Propheten ist ebenfalls durch eine Daten-Angabe bestimmt. In einer lückenhaften hebräischen Handschrift der Leydener Bibliothek, die einen karäischen Kommentar zu den ersten und kleinen Propheten enthält, worin der zu den kleinen Propheten, aus Jefet's Kommentar gezogen, mit enthalten ist, findet sich das aus Jefet herübergekommene Datum der Abfassung 958 oder 1270 sel.[93] 4. Bei Abschließung seines Psalmen-Kommentars zählte Jefet, wie Munk nach dem Kommentar mittheilt[94], gerade 16 Jahrhunderte von dem assyrischen Exil ab[95], was sonst in der chronologischen Tabelle der Karäer[96] „Exil der Gaditen und Rubeniten" genannt wird. Von der ersten assyrischen Wegführung unter Tiglat Pileser (758 v.) bis zur Zerstörung des ersten Tempels waren, wie auch in der Zeittafel von Zunz angegeben ist, 172 Jahre, die Zeit des babylonischen Exils dauerte 70 Jahre, vom Aufbau des zweiten Tempels bis zu dessen Zerstörung vergingen nach dem erwähnten Tarich 462 Jahre und mit dem Jahre 896 nach der Zerstörung, was s. v. a. 966 ist, so sind es gerade volle 1600 Jahre. 5. Die Abfassungszeit des Daniel-Kommentars. Das apokalyptische Buch Daniel, in welchem sich nach uralter Anschauung die vergangene und zukünftige Völker- und Israëliten-Geschichte abspiegelt, war das zuletzt von Jefet kommentirte. Zu dem Ausspruche Daniel's (12, 1): „Es wird sein eine Zeit der Noth, die, seitdem Völker sind, nicht gewesen ist bis auf selbige Zeit und um jene Zeit wird dein Volk erretten[97] alles das, was in Büchern niedergeschrieben ist", bemerkt er ausdrücklich: „Wir sind außer Stande hier zu erwähnen, was um selbige Zeit bis zu ihrer Endschaft sich zu begeben hat, da ich dazu ein besonderes Werk verfassen müßte.

Wir haben aber bereits bei Auslegung eines jeden Buches der Schrift in unseren (nun vollendeten) gesammten Bibel-Kommentaren das Nöthigste gegeben, soweit der Raum es gestattete[98]." In der That hat Jefet in seinen weitschichtigen Auslegungen die Bezüge auf die Geschichte hervorgekehrt und indem er zum Schlusse das Buch Daniel kommentirte, konnte er sich sehr wohl auf alle seine früheren Kommentare (Tifâsir el-Mikra) berufen. Für diesen seinen letzten Schriftkommentar gibt er zu Daniel (12, 12) indirekt ein Datum an. Er erzählt nämlich daselbst: Manche der Karäer haben die Endschaft des Exil's, d. h. die Erlösung (el-Furkân), auf 2300 Jahre nach dem Auszuge aus Aegypten fixirt, was 988 n. Chr. wäre; nun sei aber diese Zeit (988), als er eben den Schluß seines Daniel-Kommentars schreibe, vorüber. Er hat demnach diesen Kommentar nach 988, also etwa 990, in seinem 70. Jahre geschrieben[99]. Von 990 rückwärts bis 966 sind also die Abfassungszeiten sämmtlicher noch übrigen Schrift-Kommentare anzusetzen, da in der That die meisten im Daniel-Kommentar als bereits früher angefertigt citirt werden. Zu Dan. 12, 2 führt er seinen Hiob-Kommentar an, den er wahrscheinlich c. 985 angefertigt hat und dem der Kommentar zu den Sprüchen c. 983 vorangegangen sein mag. Er citirt daselbst auch seinen Kommentar zu Jecheskel, c. 980 verfaßt, seinen Kommentar zum Hochlied (zu 12, 10), c. 972 und sein „Buch der Gebote" (zu Dan. 10, 3), c. 965 geschrieben[100].

15. Nach der soweit als möglich festgestellten chronologischen Anordnung der Abfassungszeiten der Jefet'schen Bibel-Kommentare ist eine skizzirte Darstellung ihrer Anlage, Oekonomie, Interpretationsregeln, sprachlichen Vorkenntnisse und polemischen Ziele um so mehr nothwendig, als Jefet der einzige große Exeget der Karäer war und mithin in ihm der exegetische Standpunkt der Karäer dargestellt ist. Bei Verwerfung der Tradition und der persönlichen Gewährsmänner vindicirte Jefet für die Exegese die dreizehn hermeneutischen und logischen Regeln, wie sie die Mischna gehabt. Denn diese machen Formen ausfindig für die Gesetzesübung, wahren die Freiheit der Schriftforschung und wie Anan und Nahawendi in diesem Sinne Mischnaïten waren, so ist

jeder Exeget ein Mischnaïte in Benutzung der logischen Regeln, niemals aber in Folge einer Autorität[101]. Im Allgemeinen hat der einfache Wortsinn vorzuwalten (Peschath) und nur dann sind die 13 logischen Regeln anzuwenden[102], ohne darum die Freiheit des jedesmaligen Auslegers zu beschränken. Erst Jefet's Sohn, Sa'ïd ben Jefet, reducirte diese Normen auf drei, auf den Wortsinn (Maschma'), die combinirende Schlußfolgerung (Hekkesch) und auf die synagogale Uebereinstimmung der Gemeinde ('Edah). Diese Freiheit wollte Jefet auch gegen Anan und Nahawendi gewahrt wissen. Er citirt Anan's Spruch zu seinem Pentateuch-Kommentar „Forschet tüchtig im Gesetz", sein „Buch der Gebote" und sein „Summarium der Dogmatik"[103]. Er sagt von ihm, daß er der Erste war, welcher die Schrifterklärung nach dem Wortsinn offenbart hat[104], aber das hindert ihn nicht, seine Deutungen zu verwerfen und abzuweisen, da sogar seine unmittelbaren Schüler ihn öfter widerlegt haben[105]. Ebenso wenig hatte bei ihm Nahawendi in der Schriftauslegung eine unbedingte Autorität; vielmehr sagt er offen, daß dieser bald da bald dort geirrt hat, wie er auch von seinem Vorgänger Josef Ibn Bachtâwi dasselbe sagt[106]. Eine andere Eigenthümlichkeit seiner Exegese war die Fernhaltung religionsphilosophischer Ansichten und Allegorien, ohne daß er darum, wie Ben-Jerochim, ein Feind der Philosophie war, weil die Philosophie, seiner Ansicht nach, der positiven Gesetzesübung keinen Eintrag thun darf. Zwar hat er neben der grammatischen, von aller Tradition abgelösten, voraussetzungslosen Schrifterklärung zuweilen noch die Symbolisirung oder Allegorisirung biblischer Erzählungen und Berichte, wie schon seine Vorgänger, namentlich Nahawendi, es gethan. Er symbolisirt z. B. die Erzählung vom Dornbusch und dem Feuer, welches nicht verzehrt, mit Israel, das die Feinde nicht verzehren können[107]; die Erzählung von dem Stabe Mose's und der Schlange betrachtete er als Versinnbildlichung der Schicksalswandlungen Pharao's[108]; die Erzählung vom Aussatz der Hand und der plötzlichen Gesundung bei Mose[109], ebenso der Ausspruch des Propheten Hosea (4, 3), daß auch die Fische des Meeres vergehen werden[110], werden als Versinnbildlichung geschichtlicher Begebnisse betrachtet. Manche Stellen der

Schrift werden, wie die ältere Synagoge und das Christenthum es gethan, auf den Messias und sein Reich gedeutet[111], obgleich der rationelle Standpunkt dies abweisen müßte. Das Hochlied Salomo's, welches von der Synagoge und der Kirche symbolisirt wurde, betrachtete er, wie Nahawendi und frühere Karäer, als Allegorie[112]. Aber bei alledem konnte er dem Judghan aus Hamadan[113] und seinen Anhängern nicht beistimmen, daß die Allegorie auf die höhere Erkenntniß einen Einfluß üben soll. Denn weder auf die thatsächliche Uebung der Gesetze noch auf die Dogmen durfte die sinnbildliche Schriftdeutung einwirken. Jefet polemisirt daher gegen die Judghaniten, welche das Dogma von der Vergeltung leugneten, gegen die Schadghaniten, welche die Festtage, die Reinheits- und Speisegesetze, überhaupt die meisten mosaischen Vorschriften als im Exil nicht verbindlich abgeschafft wissen wollten[114]. Die Anhänger des Abu Imran Meswi el-Safarani, die er bald die Meswi'sche, bald Tiflis'sche Sekte nennt[115], betrachtet er als die Schädlichsten, weil sie die göttliche Bestimmung, die Auferstehungslehre u. s. w., wie auch die Abadija und Mugabbarija verwirft.

16. Neben der Abweisung der Sektirer mit ihren Lehren erscheint bei ihm noch dieselbe Eigenthümlichkeit in der Exegese wie bei Ben-Jerochim. Die Schriftverse nämlich, welche irgendwie auf den Sturz der byzantinischen, römischen und muhammedanischen Reiche, auf die Schilderung der Schattenseiten ihrer religiösen Bräuche und weltlichen Sitten, auf ihre Tyrannei und ihre Laster ausgedeutet werden konnten, wurden auch von Jefet mit Freuden ergriffen und mit behaglicher Breite beschrieben. Den Vers Jes. 47, 9: „So soll über dich dieses beides plötzlich kommen an einem Tage, Verwaisung und Wittwenthum, in ihrer ganzen Fülle kommen sie über dich wegen der Menge deiner Zaubereien und wegen des Uebermaaßes deiner geheimen Künste" wendet Jefet auf den Untergang des Islam an, indem er sagt: Alle ihre Aussprüche und das Buch ihrer Schmach (Korân) sind Lügen, ohne irgend eine Wurzel, denn ihre Bannungen und Zaubereien sind Menschenwerk und nicht von Gott und so haben auch ihr Prophet (Muhammed) und seine Genossen aus den Bü-

chern aller Völker (altem und neuem Testament) Stücke zusammengelesen und zu einem Schandbuche (Korân) vereint, vorgebend, der Engel Gabriel hätte dem Wahnsinnigen solches von Gott mitgetheilt.“ Zu dem Verse 47, 10: „Und du hältst dich sicher in deiner Bosheit und sprichst, Niemand sieht mich u. s. w.“ bemerkt Jefet: „Die Bosheit, welche sich für sicher hält, ist der Befehl, daß Israël Abzeichen tragen solle und dergleichen, welche ihm aufgejocht wurden, um es durch schwere Steuern zu belasten. So schreiben sie uns eine Absonderung in dem Oberkleid vor, wie auch gewisse Stofffarben; sie verbieten uns auf Rossen zu reiten und dergl.“ [116]. In gleicher Weise verheißt er mit dem Propheten Jes. 16, 19 den Islamiten Verderben bei Auslegung der Schriftworte: „Und zu Schanden soll werden die Herrlichkeit Moab's bei all seiner zahlreichen Menge“, oder zu Dan. 12, 12, wo er den Untergang der muhammedanischen Herrschaft verheißen sieht, weil Israel von derselben verfolgt und bedrückt wurde. Jefet sieht übrigens in vielen apokalyptischen Reden Daniels geschichtliche Ausführungen seiner Zeit, die durch die Schriftworte dokumentirt sind. Zu dem Verse 11, 40 sagt er: „Und zur Zeit der Endschaft“, diese Endschaft umfaßt zwei in sich gesonderte Begebenheiten, einmal die Endschaft des Glückes dieses Herrschers, sodann die Endschaft der über Israel verhängten Verfolgungszeit; sie verkündet, daß endlich Alles sich gegen den (islamitischen) Herrscher kehren wird. Denn beim ersten Heraustreten des kleinen Hornes (der muh. Herrschaft) kämpfte dieser König (der Khalif) mit dem Könige des Südens und nahm ihm drei Throne weg (wie wir dies zu 7, 24 „und drei Könige wird er erniedrigen“ gedeutet haben), nämlich Alexandrien (Aegypten), Jerusalem (Palästina) und 'Ana; er nahm ferner el-Schâm (Syrien) und große Städte (el-Anzâr), dann nahm er weg vom Könige des Nordens el-Irak (Babylonien) und die Provinzen von Chorasan bis zu der Grenze von Derbend (Bâb el-Abuab) u. s. w. Wie sich aber das Glück des (Islam-) Reiches wendet und zu Ende geht, da vereinigt sich der König des Südens mit dem des Nordens gegen dasselbe u. s. w. Nun sehen wir theilweise bereits in unserer Zeit die Verwirklichung der Thaten durch den König des Südens; es ist geschehen, daß

man den Gebieten der Moslemiten Antakia, Tarsus und 'En Sarba entrissen hat u. s. w.; es heißt darum „mit ihm wird zusammenstoßen der König des Südens", weil er ihm nahe ist 2c., „der König des Nordens wird wider ihn anstürmen", denn dieser wird aus der Nähe von Derbend kommen"[117] u. s. w. Diese geschichtlichen Hinweisungen beziehen sich auf den Kampf des byzantinischen Kaisers Constantin Porphyrogenet und seines Feldherrn Nikophoros gegen die Saracenen. Seltner jedoch, als bei Ben-Jerochim, geht seine Diktion, wenn er von Muhammedanern spricht, ins Hebräische über, weil zu seiner Zeit die Furcht vor Angebern wahrscheinlich geringer war.

17. In Bezug auf das Grammatische und Lexikalische in seiner Exegese steht Jefet unter den Karäern oben an; denn wenn er auch auf sprachlichem Gebiete nicht die Lexikographen und Grammatiker von Fach erreicht hat, so hat er doch die karäischen Arbeiten zweier Jahrhunderte (750—950) vor sich gehabt, in sich aufgenommen und auf Weiterentwickelung der hebräischen Sprachkunde in seinen Schriftkommentaren viele Rücksicht genommen. Wir sehen ihn umsichtig die grammatischen Regeln des Hebräischen nach vorgängigen Grammatikern, die Wörter und Sätze nach frühern Auslegern feststellen und weiter ausbilden, auf frühere Grammatiker und Ausleger[118] sich berufen, eine für jene Zeit überraschende Sprachkenntniß, eine damals nur bei Karäern zu findende Feststellung der Etymologie und der Bedeutungen der Wörter bekunden. Schon die wenigen grammatischen Auszüge, welche Munk aus seinen Kommentaren gegeben[119], die aber tausendfach vermehrt werden können, geben beredtes Zeugniß von seiner Unabhängigkeit in den sprachlichen Erklärungen, von seinem Ringen nach einer Regelung der hebräischen Grammatik in der Form- und Syntaxlehre; auch der Accent und die Masora erhält von ihm volle Beachtung. Sogar für unsere fortgeschrittene Sprachkunde hat noch so Manches bei Jefet etwas Strenges und Anziehendes, Beachtungswerthes und Eigenthümliches. Obenan steht, daß er die mit Jod oder Nun anlautenden, mit He auslautenden und Waw inlautenden Stämme als zweilautige ansieht[120], daß er die Doppelung der Stämme in dreierlei Weisen findet, nämlich in

der Doppelung des letzten Lautes (Sabab), des ganzen zweilautigen Stammes (Kirker) oder endlich in der Doppelung der zwei letzten Laute bei dreilautigen Stämmen (hafachfach), daß für das He in Hifil und Hofal auch Alef stehen kann (אכלל) und daß die Grundform des Verb's der Imperativ ist. Da die hebräische Grammatik schon zwei Jahrhunderte vor ihm bei seiner Genossenschaft angebaut wurde und die neuhebräischen Kunstausdrücke der Grammatik sehr geläufig waren, so ist es ganz natürlich, daß er inmitten seiner arabischen Diktion die hebräischen Kunstausdrücke der Grammatik gebraucht[121], obgleich sonst auch die Ausdrücke der arabischen Grammatiker angewendet werden[122]. Wenn Jefet aber in seiner Etymologie nach unserer Sprachkenntniß gefehlt hat[123], wenn er seltene Nomina nicht richtig erkennt[124] und wieder so Mancher für ein Suffix ansieht, was ganz anders gefaßt werden muß[125] oder manche Bedeutungen der Partikeln noch nicht erkennt[126], so zeigen selbst die Fehler, wie er bestrebt war, den Wortsinn der Schrift zu ermitteln und haben selbst für die Rabbaniten dazu beigetragen, die Schrift rationell und sprachgemäß zu erklären. Sehr stark wurden daher die Jefet'schen Kommentare von Abraham Ibn Esra, dem rationellsten rabbanitischen Exegeten, in der ersten Recension seiner Kommentare besprochen, in denen allein er die karäischen Ausleger namentlich anführt (Anan, Ibn Sitha, Châwi el-Balkhi, Mose ben Amram ha-Parsi, Jeschu'a ben Jehuda, Jehuda ha-Parsi und Jefet)[127], so daß er in der uns erhaltenen ersten Recension des Kommentars zu Erodivos (um J. 1153)[128] schon 28 Mal angeführt wird[129]. Ohne Zweifel würden die lehrreichen Exegesen Jefets auch noch von den spanischen Hebraeologen, wie Samuel Ibn Naǵdila ha-Lewi ha-Nagid) aus Kordova, Menachem Ibn Sarûk aus Tortosa, Dunasch Ibn Labrâth aus Fâs in Kordova, Jehuda Ibn Chajjûǵ, Isaak Ibn Chiquitilla, Isaak ben Saul, Jehuda Ibn Bal'âm u. A. stark benutzt worden sein, wenn jene nicht durch ihren ungemessenen Umfang sehr wenige Abschreiber gefunden und durch ihre starke Polemik gegen den Rabbinismus und die überlieferungsgläubigen Gelehrten davon abgehalten hätten. Die außerhalb der maurischen Kultur lebenden jüdischen Exegeten des Mittelalters, die in Frankreich, Ita-

lien und Deutschland, konnten schon darum Jefet's Kommentare nicht benutzen, weil dieser sie für Heranbildung der Masse seiner Genossenschaft arabisch geschrieben hatte und sehr Weniges davon auszüglich ins Hebräische übersetzt war. Um so fleißiger citiren ihn sein Sohn Lewi (ben Jefet) in seiner Mukaddima zu Deuteronomium[130], Mose ha-Kohen[131], Jeschu'a ben Jehuda[132], Jakob ben Ruben, dessen Kommentare eigentlich nur Auszüge aus Jefet sind[133], Thobijja ben Mose in Jehi Meorot[134] u. A. Es bleibt nur noch übrig, Jefet's exegetische Arbeit im Verhältniß zu der Saadjanischen zu berühren. Die arabische Uebersetzung und weitschichtige Auslegung der Schrift von Saadja, in grammatischer, lexikalischer und dogmatischer Beziehung die erste ausgezeichnete exegetische Arbeit eines Rabbaniten, die den karäischen Arbeiten ebenbürtig zu sein berechtigt war, lag Jefet vor und reizte ihn zu gleich ausgezeichneter exegetischer Thätigkeit. Da Saadja's Kommentare in ihrer Polemik gegen 'Anan, Nahawendi, Châwi el-Balkhi, Ibn Sitha, Samuel Ibn Sâkawija, Ben-Jerochim u. A. und in ihrer Apologetik der rabbanitischen Auffassung des Gesetzes als Mittelpunkte der gegenkaräischen Ansichten betrachtet werden mußten, so war es natürlich, daß Jefet seine Kommentare mit der ausführlichsten Polemik gegen Saadja durchflochten hat. Bei dieser Gelegenheit haben sich bei Jefet große Partien aus den Saadjanischen Kommentaren erhalten, die um so werthvoller erscheinen müssen, als die Kommentare selbst ganz verloren gegangen sind und wir Pinsker wirklich dankbar sein würden, wenn er sein Versprechen, die in den Kommentaren Ben-Jerochim's und Jefet's erhaltenen Bruchstücke aus Saadja's Kommentaren in einem besondern Werke herauszugeben, ausführte[135]. Aber nicht blos in den Streitpunkten zwischen Karäern und Rabbaniten, in der Anführung seiner Einzelschriften, die einen dogmatischen Charakter haben, sondern auch in seinen rein sprachlichen Erklärungen tritt ihm Jefet entgegen und wirft ihm vor, wenn auch oft ohne ihn zu nennen, daß er unberechtigt auf seine Kenntniß der Regeln der Sprache sich viel einbildet[136].

18. Von den einzelnen Kommentaren ist der arabische von Jefet zu den Klageliedern noch besonders zu erwähnen. Das von Munk

mit andern Kommentaren des Jefet nach Paris gebrachte Exemplar, aus welchen er Auszüge giebt[137], wird unrichtiger Weise von Munk dem Jefet zugeschrieben, da es erstens in der Karäer-Bibliothek ausdrücklich als von Ben-Jerochim herrührend bezeichnet[138] und da zweitens darin der Kommentar zu Daniel angeführt wird; da dieser nach 988 und der zu den Klageliedern schon 955 verfaßt wurde, so kann er folglich nur dem Ben-Jerochim gehören[139]. Die hebräischen Uebersetzungen seiner arabisch geschriebenen Kommentare sind theils nur Verkürzungen und Verstümmelungen des Originals, theils auch durch Einschiebungen aus Jefet ben Sa'id[140] oder aus sonstigen späteren exegetischen Schriften verändert, so daß eine genaue Uebersetzung noch fehlt. Dergleichen bald verkürzte, bald mit anderen Kommentaren in hebräischer Uebersetzung oder Bearbeitung durchmengte Schriften sind: 1. Kommentar zu Exodus und Leviticus[141], in der Leydener Bibliothek (Codex Warn.), in hebräischer Sprache; zugeschrieben dem Jefet ben 'Ali[142], aber von Jefet ben Sa'id (1070) und von Jeschua ben Jehuda (1090) aufgenommen und bearbeitet, wie man aus den Daten in der erhaltenen Handschrift zu Leyden (N. 3), in der der karäischen Bibliothek zu Eupatoria und in der der Bibliothek Firkowitsch ersehen kann[143]. Ibn Esra mag noch die Kommentare des Jefet ben 'Ali und des Jefet ben Sa'id getrennt vor sich gehabt haben, und nur weil er einfach unter den Namen Jefet citirt kam es, daß er bald den einen bald den andern Jefet gemeint hat[144]. 2. Kommentar zu Genesis in hebräischer Sprache, zugeschrieben einem Jeschu'a ben 'Ali, in dem Jahre 1090 abgeschlossen und in der Karäer-Bibliothek zu Eupatoria vor dem Krimkriege (1861) noch aufbewahrt[145]. Dieser Jeschu'a ben 'Ali ist der Jeschu'a ben Jehuda und der Kommentar zu Genesis hatte ganz den Charakter der erwähnten Kommentare zu Exodus und Leviticus, d. h. er war aus den Kommentaren von Jefet ben 'Ali, Jefet ben Sa'id und Jeschu'a zusammengeschmolzen. Da die Grundlage dieser Kommentare häufig wörtlich aus Jefet genommen war, so war es ganz natürlich, daß die spätern Karäer bei Zunahme der Unkenntniß in ihrer Literaturgeschichte, solche für echt Jefet'sche

hielten. Elijja Maroli (1573) sagt in einem Schreiben, welches er von Konstantinopel aus an die Karäergemeinde in Aegypten geschickt hatte: „Wir bitten euch, uns wissen zu lassen, ob bei euch sich die hebräischen Uebersetzungen des Jefet'schen Kommentars zu Genesis, Numeri und Deutoronomium vorfinden, da bei uns (in Kstpl.) sich nur die zu Exodus und Leviticus in dieser Uebersetzung finden." Da die Maroli'schen Exemplare später an Firkowitsch gekommen sind, so sehen wir deutlich, wie die Spätern sich getäuscht haben[146]. 3. Der hebräisch abgefaßte Kommentar zu den kleinen Propheten, sehr verstümmelt in einer Leydener Handschrift (N. 12) erhalten[147]. Aus dem Inhalte ist nur so viel zu ersehen, daß Jefet's Kommentar und Datum der Abfassung zu Grunde gelegen, im Uebrigen aber auch spätere Elemente eingedrungen sind. Außer Anan und Nahawendi[148] wird auch Sahl Abu Sari zu Secharja 11, 7—11 angeführt, wo er das Bild von den zwei Stäben auf Israël und die Rabbaniten anwendet[149], so wie auch auf Zeitverhältnisse anspielt[150].

19. Die hohe Bedeutung des Jefet'schen Bibel-Kommentares für die spätere exegetische Literatur der Karäer macht es einem Darsteller zur Pflicht, das was davon in den uns zugänglichen Bibliotheken vorhanden ist, dem Leser vorzuführen, um zu weiteren Forschungen anzuregen. Von Jefets Kommentaren in arabischer Sprache liegen zu Paris, von S. Munk im Jahre 1840 aus Aegypten angekauft: 1. Der Kommentar zum Pentateuch, und zwar zu Genesis vollständig, zu Exodus, Leviticus und Numeri in mehreren Abschnitten, zusammen drei starke Octavbände und zwei mäßige Folianten. 2. Jefet's Kommentar zu den Psalmen in vier Quartbänden. 3. Jefet's Kommentar zu den Sprüchen Salomo's und zu den fünf Megillot in einem Bande[151]. Ein Specimen aus dem Psalmen-Kommentar, nach der Pariser Handschrift, hat Hr. Abbé Bargès im Jahre 1846 herausgegeben[152]. Munk hat 1851 in seiner Schrift über Ibn Ganâch[153] Proben aus Jefet's Auslegungen zu Genesis, Exodus, Numeri, Kohelet und Psalmen, und zwar in arabische Schrift umgesetzt, mitgetheilt und übersetzt[154]. In der Karäerbibliothek zu Eupatoria (Koslow), liegt Jefet's ausführlicher Pentateuch-Kommentar in 20 Heften, die

Kommentare zu den Büchern Samuel und Könige, zu Jesaja und Jecheskel, zu den Sprüchen, Psalmen und zu Daniel, bald einen, bald zwei Bände zu jedem der genannten Bücher umfassend[155]. Der in hebräischer Sprache vorhandene Kommentar zu Exodus und Leviticus, welcher in verstümmelter Form in der Leydener Bibliothek liegt, wie auch der zu den kleinen Propheten[156], hat zwar die Jefet'sche Bearbeitung zu Grunde gelegt, ist aber, wie wir gesehen, von späterer Umarbeitung und nimmt die Kommentare von Jefet ben Sa'îd und Jeschu'a hinzu.

20. Von den umfänglichen und mustergiltigen Kommentaren zur Schrift, durch welche allein Jefet einen so bedeutenden Ruf erlangt hatte, gehen wir zu den minder bedeutenden Schriften desselben über, die theils noch vorhanden, theils unbestreitbar erwähnt sind. Diese sind: 1. Das Buch über das Gebet (Sefer 'Ijjûn Tefilla), in hebräischer Sprache im Jahre 978 abgefaßt[157] und aus zehn Abschnitten bestehend[158]. In diesem Werke, worin Jefet die Pflicht zu beten, die Richtung des Gesichts beim Gebet, Zusammensetzung und Sprache des Gebetes, Ort und Körperrichtung bei demselben, Zeit des Betens u. s. w. behandelt, führt er das Kitâb el-Kirkisâni über das Gebet an, das von Jakob ben Josef el-Kirkisâni herrührt, wie auch das Ritual von Abu Suleimân Dâwud ben Hassan ben Maschi'h[159]. „Nicht einen Einzigen aus dem jüdischen Volke", sagt Jefet im Abschnitt über die Kibla[160], „habe ich behaupten hören, daß darin unter Israeliten eine andere Meinung über den Tempel als Kibla wäre; vielmehr behaupten Alle einstimmig, daß nur der Tempelort in Jerusalem die Kibla sein muß und daß nach dorthin der Beter sein Gesicht zu wenden und sich zu verneigen hat. Nur in Kitâb el-Kirkisâni habe ich gefunden, wie er von einem Manne (Meswi Baalbeki[161]) erzählt, der die Kibla anders bestimmte und daß man (von ihm und Anhängern) die Bestimmung der Kibla im Westen gesehen habe[162]. Ebenso hat man gesehen, daß die Aegypter den Rücken nach dem Tempelort richten" u. s. w.[163]. In dem Abschnitte über den wesentlichen Inhalt des Gebets[164], wo er über die Zusammensetzung des Gebetrituals aus dem Psalter, aus den Propheten u. s. w., namentlich für den Sühnetag sich ausspricht, sagt Jefet: „Einige

der Karäer haben in ihrem Gebetritual zum Sühnetag gewisse Stücke, welche der Kommentare und Erläuterungen bedürfen. Jedoch in das Ritual (Siddur) des Abu Suleimân Dâwud ben Hassan sind Stücke mit eingeflochten, worin homiletische Agada's, Schriftauslegungen, philosophische Beweise für die Dogmen, Widerlegungen der Ketzer sich finden u. s. w." [165]. 2. Sefer Mizwot, d. h. ein Buch der Gebote, in hebräischer Sprache c. 954 verfaßt und die Summa der Gesetze wie bei seinen Vorgängern behandelnd. Dieses Werkes gedenkt Jefet selbst in seinem Kommentar zu 1 S. 20, 27 (c. 955) und zu Daniel 10, 3 (c. 990) und sagt ausdrücklich, daß er darin ausführlich Saadja widerlegt habe, wie er es in seinem Kommentar zur Genesis und Deuteronomium gethan [166]. Wie selbstverständlich konnte die Gesetzeslehre eines der bedeutendsten Exegeten nicht unberücksichtigt geblieben sein, wenn auch sein Sohn Lewi ihn darin überragen mochte; es wäre sehr auffallend, wenn die späteren Gesetzeslehrer aus diesem Werke Nichts anführten. Aus Elijja Baschiatschi's Gesetzeskanon Adderet Elijjahu erfahren wir jedoch, wie Jefet's Buch der Gebote bei Behandlung vieler Gegenstände in aller Ausführlichkeit noch vorgelegen hat. In Behandlung der Kalenderkunde [167], der Gesetze über Sabbat [168], der drei Hauptfeste, nämlich Mazzot-, Wochen- und Laubenfest [169], der Vorschriften über Vermeidung heidnischer Sitten und Bräuche [170], über die sittliche Führung [171], über die Priester im Exil [172], der Gesetze über die Schlachtung und die zum Genusse erlaubten Thiere [173], über die Reinheits- und Keuschheitsvorschriften [174] und in der Behandlung des Erbrechts [175] hat der genannte Baschiatschi Stücke aus diesem Werke angeführt. Aus diesen Anführungen bei Baschiatschi sehen wir deutlich, daß diese Gesetzeslehre hebräisch abgefaßt war, wie Jefet sein Werk selbst in seinem arabisch geschriebenen Kommentar nach dem hebräischen Titel citirt; wir sehn, daß er, als zu den „Trauernden um Zijjon" gehörig, in diesem glühenden Gefühle der Trauer, den Verlust des Tempels und des Vaterlandes höher anschlug, als den der Eltern und der Blutsverwandten, obgleich neunhundert Jahre seit jenem Verluste hingegangen waren. 3. Eine arabisch verfaßte Sentenzen-Sammlung unter dem Titel Kitâb el-Durr el-

Mantûm[176] bi-el-Timim we-el-Kamâl, d. h. Buch der (nach Sätzen) vollständig wohlgeordneten Perlen, worin zuerst Sentenzen von einem Satze, dann von zweien und so weiter bis von zehn Sätzen zusammengestellt sind, in 10 Kapiteln. Wie die Perlen-Auswahl von Ibn Gebirol und wie ähnliche Arbeiten der Araber mochte Jefet eine solche verfaßt haben; allein die Autorschaft desselben ist noch nicht bestimmt.

21. Aus einer Ueberschau der Schriften Jefet's gewinnen wir das Urtheil, daß dieser nur Exeget der heiligen Schriften war und daß jede andere schriftstellerische Thätigkeit desselben als nebensächlich und untergeordnet betrachtet werden muß. Religionsphilosophisches über Gott und Kosmos, über Mensch und Geist, hat er in seinen weitschichtigen Auslegungsschriften nur selten dargeboten; aber wenn derartiges von Jefet citirt wird, so ist es in seinen Kommentaren zu suchen. So z. B. citirt Ahron ben Elijja in seinem Ez Chajjim Jefet's Ansicht über die Atomen-Lehre, wo er das Atom als Gegensatz des Vacuum, als anfänglich aus dem Vacuum Hervorgegangenes mit verschiedenen Accidenzen ansieht[177] u. s. w., was er in seinem Genesis-Kommentar gesagt. Ebenso betrachtet er die Leiden als Prüfungen Gottes und stellt einen Unterschied in der Art, wie das Leid von dem Menschen ertragen wird, als Beitrag zur Vergeltungslehre auf[178]. In seinen Dichtungen, in denen er sich akrostichisch Hassan ben 'Ali zeichnet[179], liebt er es mit חפש (durchforschen, -suchen) zu beginnen, was mit ἐξηγήσομαι zusammenstimmt und auf seine vorzügliche Thätigkeit in der ἐξήγησις hinweist[180]. Auch waren seine religiösen Dichtungen mehr im Dienste der Exegese; da die meisten sich in seinen Kommentaren, wie am Schlusse jeder Sidra des Pentateuch u. s. w. vorfinden.

22. Eine dem Jefet folgende und bei dem Verlöschen der Jefet'schen Zeit neu erblühende schriftstellerische Thätigkeit kommt nun zur Betrachtung, vergegenwärtigt durch die Söhne und Schüler der vorhergegangenen Männer. Zuerst zu erwähnen ist der oft unrichtiger Weise mit Josef el-Bazir verwechselte Josef el-Kirkisâni (ben Jakob ben Josef) um 990, Sohn des oben besprochenen, um 960 als Religionsphilosoph und Gesetz-

lehrer vorgeführten Jakob ben Josef el-Kirkisâni, aus Kirkisia in Mesopotamien stammend. Dieser Josef, welcher im Gegensatze zu seinem Vater Jakob und zu el-Bazir nicht Religionsphilosoph sondern Gesetzeslehrer war, wird von den Gesetzlehrern Jeschu'a ben Jehuda, Jakob ben Ruben, Jehuda Hadassi, Jefet Ibn Zaghir, Mose Baschiatschi und Elijja Baschiatschi bald unter Rabbi el-Kirkisâni, bald unter Josef el-Kirkisâni und bald unter R. Josef allein aufgeführt, sobald der Gegenstand die Erläuterung eines pentateuchischen Gebotes betrifft. Nur die spätern Chronisten, welche den stofflichen Unterschied nicht beachtet haben, konnten Josef el-Kirkisâni mit Josef el-Bazir verwechseln. Er schrieb 1. ein ausführliches und weitschichtiges „Buch der Gebote" (Sefer ha-Mizwot), das in arabischer Sprache aber auch ins Hebräische übersetzt vorhanden war, eingetheilt in Abschnitte, welche eine Anzahl Vorschriften in Gruppen zusammenfassen und, wie sehr oft bei den Gesetzlehrern, viele Stellen des Fünfbuches zur Begründung erklären. Dieses unter den Gebotenbüchern sehr bekannte Werk el-Kirkisâni's citirt der ein Jahrhundert später schreibende Jeschu'a ben Jehuda (1090) bald in seinem Buche über den Dekalog, von welchem ein großes Bruchstück eines Auszuges in der Leydener Bibliothek liegt[181], bald in seinen philosophisch-theologischen Abhandlungen über die Perikopen des Pentateuch, in Form von philosophischen Homilien[182], bald in seinem Pentateuch-Kommentar, hebräisch Sefer ha-Jaschar genannt, in seinem Buch über die verbotenen Verwandtschaftsgrade, genannt Sefer 'Arajot, wie überhaupt in allen seinen Werken[183]. In Bezug auf seine Auslegung vieler Schriftstellen des Pentateuchs citiren ihn Jakob ben Ruben (c. 1050) in seinem Bibel-Kommentar Sefer ha-'Oscher[184], Jefet Ibn Zaghir (1300) in seinem Buche der Gebote[185] und so andere Exegeten und Gesetzlehrer, mit genauer Unterscheidung von Josef el-Bazir[186]. Zahlreicher sind die Anführungen aus dem gesetzbestimmenden Theile dieses Werkes bei Elijja Baschiatschi in seinem Adderet Elijjahu. Wir sehen daraus, daß darin unter gewissen Rubriken die Kalenderkunde, die Vorschriften über Sabbat, die Festtage, die Sittengesetze u. s. w. be-

handelt wurden und daß das sprachliche Element nur unbedeutend vertreten war[187]. Dieses Buch der Gebote el-Kirkisâni's war aber zugleich als Kommentar über den Pentateuch angesehen; Mose Baschiatschi führt es in seinem Sebach Pesach[188] als Perusch ha-Torah sehr häufig an[189], woraus ersichtlich ist, daß dieses Hauptwerk el-Kirkisâni's ihm hebräisch und arabisch vorgelegen hat. 2. Religiöse Lieder oder Pijjuthim für das Ritual der Karäer, ähnlich wie schon früher karäische Gesetzlehrer dergleichen Liturgica für die Genossenschaft geschrieben haben. In dem noch jetzt gebräuchlichen Siddur der Karäer haben sich noch einige Lieder desselben erhalten[190].

23. Dem Sohne Jakob el-Kirkisâni's folgen die Söhne Jefet's, welche beim Beginn des elften Jahrhunderts in dem umgrenzten Kreis des Karäerthums als Exegeten, Gesetzlehrer, Hebräologen und religiöse Dichter blüheten. Den Reigen eröffnet: Sa'id el-Lewi el-Bazri (ben Jefet ben 'Ali ben Hassan) in Jerusalem (st. c. 1030), welcher schon als ältester Sohn des großen Exegeten Jefet zu den Vätern der Karäer gezählt wird. Es rühmen ihn sein jüngerer Bruder Lewi el-Lewi in der Mukaddima zu Deuteronom[191], der Verfasser des Chilluk in seiner Aufzählung der karäischen Lehrer und Erleuchteten (Melamdim, Maskilim)[192], Jehuda Hadassi in seinem großen Werke Eschkol ha-Kofer[193] und die Gedenkgebete (Sichronot) für die alten Berühmtheiten der Karäer[194], als Lehrer und Schriftsteller und erwähnen ihn als Sohn Jefet's. Der hebraisirte Name für Sa'id war Saadja, wie man aus den erwähnten Gedenkgebeten sieht; und umgekehrt wurde der hebräische Namen Saadja, welchen der bekannte Gaon geführt hat, in arabisirter Form Sa'id geschrieben[195]. Jefet wurde daher in dem „Buche der Gebote" von Jefet Ibn Zaghir, wegen seines ältesten Sohnes Sa'id, häufig mit der Kunja Abu Sa'id angeführt[196] und wenn Lewi ha-Lewi und Thobijja ihn Sa'id-Jefet genannt haben[197], so kann Sa'id nur aus Abu Sa'id verkürzt oder verschrieben sein, wie wir des Weiteren bei Lewi sehen werden. Wie von den meisten Lehrern früherer Jahrhunderte so ist auch von den Lebensverhältnissen unseres Sa'id Nichts weiter bekannt, als daß er einen Kommentar über den Pentateuch[198] geschrieben hat, worin

er sprachliche und sachliche Erklärungen seltener Wörter des hebräischen Fünfbuchs gegeben und den Pentateuch-Kommentar des Abu Sakarija Jachja el-Tabarâni oder Jehuda ben 'Alân (st. 932) benutzt hat, wie aus einer Anführung in der erwähnten Mukaddima seines jüngern Bruders[199] und in dem Gebotenbuche des Jefet Ibn Zagbir[200] zu ersehen ist. Mose Baschiatschi hat bei Abfassung seines Buches Sebach Pesach Sa'îd's Pentateuch-Kommentar noch vor sich gehabt, da er daraus Manches anführt[201]; jedoch scheint jetzt der Kommentar verloren zu sein. Außer diesem Fünfbuch-Kommentar erfahren wir von unserem Sa'îd, daß er religiöse Dichtungen für das Ritual geschrieben hat, wovon sich einige noch in einer Liedersammlung aus Damask, die jetzt im Besitze von Firkowitsch in Cherson ist, erhalten haben[202]. Der Betrachtung über Sa'îd ben Jefet (st. c. 1030) schließen sich die drei Söhne desselben an, da die karäischen Chronographen ihrer stets mitgedenken und welche das Hassan'sche (Jefet'sche) Geschlecht bis in das zwölfte Jahrhundert hinein fortleiten[203]. Der Verfasser des Chilluk spricht von den drei Söhnen Sa'îd's, mit Namen Jesaja, 'Asarja und Chananja (1060), die sämmtlich zu den Vätern der Karäer gezählt werden[204]. Chananja, wie der Bruder Anan's geheißen, führte wie seine Brüder Jesaja und 'Asarja in Citaten noch den Beisatz ben Sa'îd ha-Levi[205]. Obgleich als Schriftsteller nicht weiter bekannt, mögen sie doch als Lehrer sich der geschichtlichen Erwähnung werth gemacht haben.

24. Der jüngere Sohn Jefet's, Lewi ha-Lewi (geb. c. 975), war als Schriftsteller und karäischer Lehrer in Jerusalem viel bedeutender und angesehener als sein Bruder Sa'îd, da seine sprachlichen Auffassungen des Hebräischen durch Benutzung rabbanitischer und karäischer Forschungen viel universeller, seine Präcisirungen der gesetzlichen pentateuchischen Bestimmungen viel umfänglicher und durchgreifender waren. Lewi ben Jefet, wie er gewöhnlich in den nomokanonischen Büchern citirt wird, wurde von Hadassi[206] „Lewi ha-Lewi, bekannt unter dem Namen Scheich Bu Sa'îd" und von Kaleb Efendipulo „Scheich Bu Sa'îd ben Jefet"[207] genannt, was der Kunja Abu Sa'îd entspricht, indem der Sohn Lewi's den Namen Sa'îd geführt hat. Außer-

dem führte er noch bei Ahron ben Josef in seinem Mibchar[208] und von da ab bei spätern Schriftstellern[209] die Kunja Abu Haschim ben Abu-'Ali, weil unter den arabischen Stiftern gewisser mukazilischer philosophischer Systeme zu Bazra Abu Haschim der Sohn des Abu-'Ali war[210]. Seine Eigenschaft als Sprößling einer in drei auf einander folgenden Geschlechtern glänzenden Gelehrtenfamilie und sein Leben in Jerusalem, wo in damaliger Zeit ein großer Kreis karäischer Gelehrter gewirkt hat, mochten ihm eine gute Erziehung und gelehrte Bildung verschafft haben. Außer einer grammatischen und lexikalischen Kenntniß der Sprache und neben den Gesetzesstudien, die seit mehr als zwei Jahrhunderten innerhalb der Genossenschaft stark angebauet wurden, lernte Lewi alle Nüancen, die sich in der weiten karäischen und rabbanitischen Diaspora geltend machten, genau kennen. Wie vor ihm schon Ben-Jerochim u. A. findet auch er, daß zwischen den Ananiten oder Anhängern des Anan'schen Systems und den übrigen Karäern ebenso wie zwischen Karäern und Rabbaniten eine Spaltung und Verschiedenheit vorhanden sei, namentlich in Bezug auf die Feste und auf einzelne gesetzliche Bestimmungen, wie auch zwischen Karäern selbst gewisse Differenzen waren[211]. Auch sonst gedenkt er der Ananiten und ihrer alterthümlichen Lehren[212], sowie der karäischen Genossenschaften in Irak, welche sich bei Bestimmung des Jahrbeginns nach der Tages- und Nachtgleiche richten, was der rabbanitischen Rechnungsweise zwar nahe kommt, jedoch wieder solche Bedingungen damit verknüpft, daß man sie von den Rabbaniten unterscheiden muß[213]. Er weiß von den Karäern in Irak und in andern von Palästina entfernten Ortschaften, welche den Rabbaniten im Kalenderwesen folgen, weil sie den rabbinischen Kalender scheinbar vollständiger finden[214]; ebenso unterscheidet er zwischen den alten Rabbaniten und den neuen und zu den letztern rechnet er bereits den Gaon Saadja[215]. Er weiß von der karäischen Genossenschaft zu Hit, am westlichen Ufer des Eufrat und 21 Ferseng von Anbar gelegen, zu berichten, die nach der Ansicht Anan's die Beschneidung am Sabbat nicht vollziehen ließ, wie dies auch in andern Ortschaften Asiens bei den Karäern geschah[216]. Nur in Bezug auf den ersten Bekämpfer des Karäerthums, auf Saadja

el-Fajjumi, ist er ebenso wie Ben-Jerochim und Sahl sehr ungerecht und wirft ihm Sophisterei und Inkonsequenz vor[217]. Ueberhaupt polemisirt er sehr heftig in allen seinen Schriften gegen denselben, indem er den Vorgängern auf diesem Wege nachtritt. Aus alten erhaltenen Fragmenten der Schriften Lewi's sieht man deutlich, daß er den betretenen Weg seiner Vorgänger nicht verlassen und überhaupt in dem karäischen Schriftthum keine neue Bahn eröffnet hatte, es sei denn daß man seine sprachlichen Arbeiten dahin rechnen will. Er starb c. 1050.

25. Die Kunde über die schriftstellerische Thätigkeit Lewi's ist sehr gering, da von allen Schriften nur sein Buch der Gebote lückenhaft und unvollständig und einzelne Bruchstücke aus andern Schriften sich erhalten haben. Ebensowenig wissen wir Bestimmtes über die Abfassungszeit derselben, da nur das genannte Gebotenbuch ein Datum (1007) hat[218]. Ich zähle daher seine Schriften, so weit sie erwähnt worden, hier in willkürlicher und nicht in chronologischer Reihenfolge auf: 1. Das Buch über die Kalenderkunde[219], in Kapitel eingetheilt, von welchen Pinsker die zwei ersten Kapitel handschriftlich besitzt[220]. Dieser Stoff wurde übrigens von Lewi auch in seinem Gebotenbuche behandelt und hier wie dort wurden die älteren karäischen und rabbanitischen Autoritäten angeführt. 2. Sefer Mizwot oder Buch der Gebote, um 1007 und wie das ähnliche Buch seines Vaters Jefet in neuhebräischer mit arabischen Wörtern durchflochtener Sprache verfaßt[221]. Es ist das einzige, welches von spätern Gesetzlehrern am meisten citirt wird. Es ist in Abschnitte getheilt, welche Amarot oder Dibburim genannt werden, aber auch die einzelnen Kapitel der Abschnitte führen den Namen Dibburim, so daß deren Zahl beträchtlich ist. Die Hauptabschnitte sind, wie auch sonst bei den Rabbaniten und Karäern, auf den Dekalog vertheilt, da man sämmtliche Ge- und Verbote der Schrift stets auf den Dekalog zurückgeführt hat. Das Gebotenbuch Lewi's liegt, soweit uns bekannt ist, in drei Handschriften vor und die Anführungen aus demselben haben natürlich die besondere Handschrift zu bezeichnen; allein alle drei sind lückenhaft, mehr oder weniger Bruchstücke und geben kein vollständiges Bild des Ganzen. Die eine Handschrift, 340 Blatt

in Folio enthaltend und von Kaleb ben Elijja Efendipulo in der Abschrift 1436 vollendet, befindet sich in der Leydener Bibliothek und ich bezeichne sie mit Cod. Leyd.[222] Eine andere aus der Krim stammende Handschrift dieses Werkes besitzt die Bodleyana in Oxford; sie ist aus der Handschriften-Sammlung Reggio's erworben, wie die zu Leyden lücken- und mangelhaft und wird hier mit Cod. Bodl. angeführt[223]. Eine dritte Handschrift ist die des bekannten Firkowitsch in Cherson, fast 300 Blatt stark, die Pinsker bei seiner Besprechung benutzt hat[224] und die ich Cod. Firk. nenne. Eigenthümlich ist es, daß die erhaltenen und aufgezählten sechs Hauptabschnitte des Werkes, nämlich 1. Monat und Abib, 2. Sabbat und Feste, 3. Speisegesetze, 4. Reinheitsgesetze, 5. Die bezüglich der Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade oder Incestvorschriften und 6. Erbrechte, auch den Namen „Bücher der Gebote (Sifre Mizwot)" geführt[225], daß überhaupt die Kapitel sehr ineinander geworfen sind und von den ursprünglich zehn Hauptabschnitten nicht nur manche Kapitel fehlen, sondern auch die erhaltenen nach dem Muster anderer Bücher der Gebote reconstruirt werden müßten. Von den unter dem Namen Dibburim vorgefundenen Kapiteln kommen folgende vor: 1. Ueber die Eintheilung der Zeiten, an denen wir gesetzliche Pflichten zu erfüllen haben[226]. 2. Ueber Bestimmung des Jahresanfanges[227]. 3. Ueber die Beschneidung am Sabbat[228]. 4. Ueber die karäischen Beweise in Bezug auf das Lichteranzünden am Sabbat[229]. 5. Ueber das Wochenfest[230]. 6. Ueber Fasten und Gebet[231]. 7. Die Speisegesetze[232]. 8. Die Verehrung der Eltern[233]. 9. Incestgesetze[234]. 10. Ueber Erbrechte[235]. 11. Ueber Civilgesetze[236]. 12. Criminalgesetze[237] u. s. w. Schon aus diesen Kapitel-Anführungen, die sich übrigens noch mannigfach vermehren lassen dürften, ist der Umfang dieses Gebotenbuches zu vermuthen, noch mehr aber aus den zahlreichen sehr häufig wörtlichen Anführungen von Elijja Baschiatschi in seinem Adderet Elijjahu, die sich über alle Theile des Gebotenbuches erstrecken[238]. Manches in den erhaltenen bruchstücklichen Handschriften läßt sich nach den Baschiatschi'schen Citaten berichtigen oder ergänzen. Anderes zeigt uns, wie die Gesetzesbestimmungen Lewi's, des großen Nomologen seiner Zeit, bis in die spätere Periode norm-

gebend geworden sind und Lewi als Autorität citirt wird. Wir erfahren auch bei einer Gelegenheit, wo er die Incestgesetze bespricht, daß er diesen Gegenstand in einer besondern Schrift ausführlich behandelt hat, was auf die Abfassung eines Sefer 'Arajot schließen läßt[239]. 3. Mukaddima über das Fünfbuch (c. 1030), d. h. nicht eine Einleitung, wie man aus dem Worte vermuthen könnte, sondern eine Art kürzerer Fassung eines Kommentars der Hauptmomente der Schrift, die bald nomokanonisch bald sprachlich erklärt sind, bei Lewi vorwiegend sprachlich[240]. Von dieser Mukaddima hat Firkowitsch in der Bibliothek der karäischen Genossenschaft zu Eupatoria nur ein Bruchstück zum Deuteronom gefunden, wie er auch die des Ben-Jerochim zum Dekalog daselbst gefunden hat. Dieses Bruchstück der Mukaddima hat Pinsker in den Likkuthe noch zu rechter Zeit mitgetheilt, da sie, wie die Ben-Jerochim's, im Krimkriege (1854—5) verloren gegangen sind[241].

26. Eine Uebersicht der Schriftsteller und Werke, welche Lewi in den erhaltenen Fragmenten anführt, giebt uns den Beweis, daß in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts die Karäer sich nicht von den Schriften der Rabbaniten abgeschlossen hielten, namentlich in Bezug auf die bei den Rabbaniten zur Blüthe gebrachte Erforschung der althebräischen Sprache und in Bezug auf oppositionelle Erklärungen der Gesetze. Er erwähnt von den Rabbaniten vor allen und am häufigsten: 1. Saadja, den ersten bedeutenden Bekämpfer des Karäerthums[242], namentlich in Bezug auf den Kalender, wobei er oft sich eines herben Ausdruckes bedient[243], und in Bezug auf das Lichtanzünden am Sabbat[244]. Gegen diesen Prototyp der Karäerfeinde schloß er sich der großen Schaar der erbitterten Feinde Saadja's an, wie sie oben vorgeführt wurden, wenn schon seine Sprache nicht so cynisch und unangemessen war, wie die eines Sahl, Ben-Jerochim, Ben Maschi'h, 'Ali u. A. Nächst Saadja gedenkt er von den Rabbaniten oder deren Arbeiten 2. des Hâja ben David, Gaon zu Anbar, welcher in einem Buche gegen die Karäer sich über die Einführung des jüdischen Kalenders ausgesprochen hatte[245]. Er führt an 3. Jehuda be'Alan el-Thabarâni (gest. 932), der Grammatiker, Dichter und Masoret gewesen war und vielleicht erst später sich den karäischen Asketen in Jerusalem angeschlossen hatte[246].

4. Das hebräische Wörterbuch (Iggaron) des spanischen Grammatikers und Dichters Isaak ben Saul aus Lucena[247]. Isaak ben Saul, vollständig Isaak ben Lewi ben Saul Allisâni[218], war c. 950 zu Lucena geboren; c. 1005 lernte bei ihm der bekannte Sprachforscher Ibn Ganâch aus Kordova, der seines Lehrers als eines damals bekannten Dichters gedenkt und Verse von ihm anführt, die er grammatisch nicht rechtfertigen mochte[249]. Als Ibn Ganâch c. 1040 seine Grammatik (Kitâb el-Lûma') geschrieben, war sein Lehrer Isaak ben Saul längst verstorben[250]. Er erzählt, daß er in seiner frühen Jugend bei ihm gelernt und daß Isaak von seiner Heimath aus (Lucena) seine Gedichte bald zum Preise des Jakob Ibn Gaw nach Kordova geschickt, bald sonst bei gewissen Gelegenheiten angefertigt habe[251]. Zur Zeit als Lewi ben Jefet seine Mukaddima zum Pentateuch geschrieben (c. 1030) war dieser rabbanitische Lexikograph Isaak ebenfalls schon verstorben, da er ihn mit der Euphemie für Verstorbene anführt[252]. Ibn Ganâch führt ihn auch in seinem Kitâb el-Azûl[253] und in seinem Kitâb el-Takrib[254] an, immer aber nur als Dichter und als Jugendlehrer; erst durch Lewi erhalten wir die Kunde, daß er auch ein Sefer Iggaron oder ein hebräisches Wörterbuch wie viele vor ihm geschrieben[255] und daß er darin auch die Ortsnamen erklärt habe[256]. 5. Die Grammatik (Sefer Dikduk) des Jehuda Ibn Koreisch, in der Mukaddima angeführt[257]; dieselbe ist oben ausführlich besprochen[258]. 6. Den grammatischen Kommentar zum Pentateuch vom Schüler Saadja's, Jakob ben Samuel, bei den Karäern mit dem schimpflichen Beinamen ha-'Ikkesch[259]. Von den Schriften und Schriftstellern seiner Genossenschaft gedenkt er 1. seines Großvaters 'Ali ben el-Hassan ha-Lewi, bei Anführung von dessen Kommentar zum Fünfbuch[260]. 2. Seines Vaters Jefet ha-Lewi, den er auch Sa'îd-Jefet nennt. Außer dessen großen Werken citirt er von ihm auch die hebräische Grammatik Safah Berûrah[261]. 3. Seines älteren Bruders Sa'îd, der bei ihm noch den Namen 'Ali führt[262]. Er führt ferner 4. den Pentateuch-Kommentar an, welcher von Josef el-Bazir gewöhnlich unter dem Namen Sefer ha-Maor in der hebräischen Uebersetzung vorhanden war, bei Lewi jedoch unter dem Titel

Sefer ha-Urim im Buche der Gebote citirt wurde[263]. 5. Das Gebet-Ritual (Siddûr) des Abu Suleimân Dâwud ben Hassan, das nicht blos Lieder und Gebete, sondern auch Anordnungen, Polemiken, Auslegungen u. s. w. enthalten hat[264]. Hieran schließt sich die Benutzung der Pijjuthim, aus welchen er zuweilen Verse citirt[265].

27. Ein, wenn es sich erhalten hätte, für die hebräische Lexikographie gewiß äußerst werthvolles Werk Lewi's war sein c. 1040 verfertigter Auszug (Ichzâr) aus dem großen und umfänglichen Wörterbuche (Kitâb el-Iggaron) des Abu Suleimân Dâwud ben Ibrahim el-Fâsi, über dessen Werk oben ausführlich berichtet wurde. Das hebräische aus Dâwud's Urschrift ausgezogene Lexikon Lewi's war, wie die erwähnte Urschrift und die später von 'Ali ben Suleimân angefertigte neue Umarbeitung, in arabischer Sprache abgefaßt und führte den Titel „Ichzâr" d. h. Auszug und zwar aus Kitâb el-Iggaron des genannten Dâwud el-Fâsi, wo er selbst Abu Sa'îd el-Lewi ben el-Hassan el-Bazri genannt wird[266]. Er stellte in diesem Auszuge die Wörter der hebräischen Sprache in gleicher Weise wie sein Vorgänger Dâwud el-Fâsi in eigenthümlicher alfabetischer Ordnung zusammen, wie dies oben ausführlich besprochen wurde[267]; aber er beschränkte sich in Vorführung der Schriftstellen auf das Nothwendigste, während die Urschrift Dâwud's in diesem Punkte sehr weitschichtig war. Abu Sa'îd el-Lewi wollte aber nicht blos einen Auszug ohne eigene Beigaben liefern; vielmehr bereicherte er das ausgezogene lexikalische Material durch Anführung anderer ihm bekannt gewordener Erklärungen, die mit der Formel „Andere sagen" zuweilen auch dadurch eingeführt sind, daß einzelne theils seltene theils erläuterungsbedürftige Wörter näher und ausführlicher erklärt werden. Daß um diese Zeit (1040) die Rabbaniten bereits tüchtige Arbeiter auf dem Gebiete der hebräischen Lexikographie gehabt, erfahren wir genugsam aus der Geschichte der hebräischen Lexikographie. Die Iggaron oder Machberet des Jehuda Ibn Koreisch (880)[268], des Saadja (c. 920), des Menachem Ibn Saruk (950), des Dunasch Ibn Labrath (960), des Isaak ben Saul Alisâni (1000), des Abu Sakarija Jachja Ibn Chajjûǵ aus Fâs (1020) und vieler An-

derer, die 1040 den Karäern schon vorgelegen und die vielfachen karäischen Arbeiten auf diesem Wissensgebiete konnten wohl den Abu Sa'ïd zu dergleichen Arbeiten anregen.

28. Die Familie Hassan (aus Bazra), welche in Lewi vier Geschlechter hindurch ihre Bedeutung für die literarische Kultur der Karäer bewahrt hat, verdient eine ununterbrochene Vorführung ihrer Descendenten durch weitere Geschlechter, selbst für den Fall, daß die synchronistische Darstellung dadurch unterbrochen werden muß. Lewi ben el-Hassan el-Bazri (st. c. 1050) hatte einen Sohn mit Namen Sa'ïd und er führte deshalb den Beinamen 'Abu Sa'ïd, wie oben bereits erwähnt wurde. Dieser Sa'ïd (st. c. 1100), das fünfte Geschlecht der Hassan'schen Familie bildend, war entweder als Schriftsteller und Lehrer wenig bekannt und daher nicht den karäischen Vätern beigezählt, oder wurde in Citaten mit seinem Onkel Sa'ïd, dem älteren Bruder Lewi's, verwechselt. Hingegen erscheint schon wieder dessen Sohn Jefet (Hassan), der Jefet ben Sa'ïd genannt wird und das sechste Geschlecht der Hassanschen Gelehrtenfamilie bildet, als Schriftsteller und Lehrer und ist den berühmten Vätern der Karäer beigezählt. Dieser Jefet war Arzt in Jerusalem und unterschied sich von seinem Urgroßvater Jefet dadurch, daß jener ben Sa'ïd und dieser ben 'Ali zubenannt war. Er hieß daher vollständig Jefet ha-Rofe ha-Lewi, bekannt als ben Sa'ïd[269], blühete in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts und wird in den Gedenk-Gebeten des karäischen Rituals für die verstorbenen Lehrer[270] zwischen Abu el-Farâǵ Furkân Ibn Asad und Jehuda Hadassi aufgeführt. Er schrieb: 1. Kommentar zu Exodus und Leviticus in hebräischer Sprache (c. 1120), handschriftlich bei Firkowitsch und in der Leydener Bibliothek[271] und zwar am Anfang und Ende defekt und fälschlich als hebräische Uebersetzung aus dem arabischen Kommentar zu diesen Büchern von Jefet ben 'Ali angesehen[272]. Der Kommentar hat nicht die gewöhnliche Form, sondern ist auf die Sidra's oder Perikopen vertheilt und in homiletischer Weise, d. h. mit Exordium (Petichah), prophetischen und hagiographischen Texten versehen, mit eingeschobenen Responsen (Scheëlot und Teschûbot) und Abhandlungen untermischt[273]. Wir

sehen aber schon aus diesem bruchstücklichen Kommentar, daß Abraham Ibn Esra, wenn er in seinem Fünfbuch-Kommentar die Ansicht Jefet's citirt, zuweilen nur unseren Jefet ben Sa'ïd gemeint haben kann, dessen hebräischer Kommentar ihm wie der arabische des Jefet ben Ali vorgelegen, wie Firkowitsch durch Vergleichung erwiesen hat[274]. Denn Ibn Esra führt zuweilen eine Erklärung Jefet's an, die der Erklärung des alten Jefet entgegengesetzt ist, oder Ibn Esra stellt seine Erklärung der des Jefet gegenüber, die aber bei Jefet ben Sa'ïd sich gerade mit ihm übereinstimmend findet[275]. Dieser Jefet allein war älterer Zeitgenosse des Ibn Esra Elijja Baschiatschi konnte daher in seinem Adderet[276] die Ueberlieferung mittheilen, daß Jefet sein Lehrer, d. h. älterer Zeitgenosse war, während zwischen Ibn Esra und dem ältern Jefet fast eine Zwischenzeit von 150 Jahren liegt. Wie die meisten Exegeten jener Zeiten mehr die Sache als die Person und das geschichtliche Datum im Auge behaltend, hat auch Ibn Esra beide Jefet identificirt und bald den arabischen Kommentar des ersteren, bald den hebräischen des letzteren benutzt. Daß der Kommentar unsers Jefet ben Sa'ïd sich nicht blos auf die zwei Bücher Exodus und Leviticus erstreckt haben würde, läßt sich im Voraus vermuthen. 2. Kommentar zu den 12 kleinen Propheten (1130), von dem bei Firkowitsch sich nur 11 Blatt erhalten haben[277] und der in Leyden zwar vollständiger aber stark aus dem ächten Jefet bereichert vorhanden ist[278]. Er gedenkt des Abu'l Wâlid Ibn Ganâch, der in der letzten Hälfte des 11. Jahrhunderts geblühet hat, und mag stillschweigend viele andere rabbanitische und karäische Exegeten und Grammatiker benutzt haben. — 3. Kette der Ueberlieferung oder das Ueberliefern der Lehre[279], eine Art Geschichte des Karäerthums oder der Lehre, wie sie von Moses ab bis auf seine Zeit (1145) sich fortgepflanzt hat, geschrieben um die karäische Genossenschaft in ihrem Glauben zu stärken[280]. Hier werden schon die fabelhaften karäischen Vorgeschichten erzählt, daß zur Zeit des Jehuda ben Thabbaï und Simon ben Schetach die nur der Schrift hingegebene Gemeinde die der „Schriftgläubigen“ genannt wurde und die Oberhand hatte; diese überlieferte sodann die karäische Lehre dem Sche-

mája und Abthaljon, diese dem frommen Schammai und dieser den Söhnen der Schrift im Allgemeinen. Bis auf Anan, der nach ihm zur Zeit des Khalifen Abû-Ġafar el-Mansur im 136. Jahre der Higra (758) aufgetreten war und den er den Exilarch Israels nennt, zählt er 13 Ueberlieferer in der großen Kette seit Schammai's Zeit[281]. Indem er die Karäer als Nachfolger Schammai's ansieht, berichtet er ferner von Anan, daß er gegen die Hilleliten gekämpft und gestritten und so viele zu sich herübergezogen, daß seine sonst so verachtete Partei bald über die andere siegen konnte[282]. Als Datum der Abfassung seiner Ueberlieferungskette giebt er an 403 Jahre seit der vollständigen Trennung der Karäer von den Rabbaniten, d. h. 1145 n. Chr., indem die Spaltung als 742 n. Chr. vollzogen angenommen wird, 1075 Jahre nach der zweiten Zerstörung Jerusalems, was ebenfalls 1145 giebt. Die karäische Spaltung wird als 667 nach der Tempelzerstörung, d. h. 742 n. Chr. angegeben[283], so daß 136 der Higra der Gleichheit wegen in 110 verwandelt werden muß. Eine Handschrift dieser „Ueberlieferungskette", aus der Pinsker sich eine Abschrift gemacht hat, besaß der karäische Gelehrte Simcha Isaak Luzki (aus Luzk)[284] in einem Codex, worin auch das Seder Kriat ha-Torah oder Tikkun ha-Keria von Genaï ben Barûch enthalten war[285]. Ein Sohn dieses Jefet ben Sa'îd hieß wie sein Urgroßvater Lewi ben Jefet und man findet ihn unter einem Verkaufsschreiben vom Jahre 1235 zu dem Bibelcodex von 1010 verzeichnet. So sind wir dieser Gelehrtenfamilie der Karäer, deren Ahn arabisch Hassan und hebräisch Jefet geheißen hat, durch sieben Geschlechter gefolgt und haben zum Theil die chronistische oder chronologische Darstellung unterbrochen, um die Thätigkeit dieser Familie besser zu überschauen. Drei Namen wiederholen sich in dieser Gelehrtenfamilie: Hassan-Jefet, 'Ali-Lewi und Sa'îd; wo die hebräische Benennung Jefet oder Lewi vorkommt, da sind auch die entsprechenden arabischen Namen vorauszusetzen[286].

29. Bevor wir in Betrachtung des karäischen Schriftthums nach Jefet und dessen Sohn Lewi weiter gehen und in der Zeitfolge, die wir nur der Hassan'schen Familie wegen unterbrochen haben, zur ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts zurückkehren, wollen

wir noch einige Rabbaniten in ihrer schriftstellerischen Thätigkeit beleuchten, welche durch Wort und Schrift gegen die Karäer polemisirt haben. Der erste uns auf literaturgeschichtlicher Wanderung Begegnende ist Samuel ben Chofni ha-Kohen aus Fâs[287], wo er c. 960 geboren sein mochte. Er wurde c. 1000 zum Gaonen-Amte nach Sora berufen, wo er als letzter Gaon der soranischen Hochschule bis zu seinem Tode 1034 fungirte und innerhalb dieser Zeit Schwiegervater des letzten Gaon zu Anbar, des Hâja ben Scherira wurde, der den 25. März 1038 gestorben ist. Dieser Würdenträger zu Sora, Ben Chofni, schrieb wie Saadja an derselben Hochschule ein Sefer ʿArajot, d. h. über die hinsichtlich der Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade, gegen die Karäer, wie aus einem Gedicht-Bruchstück des 28 Jahre nach Ben Chofni's Tode schreibenden Karäers Israël ben Daniel Iskendri zu ersehen ist[288]. In seinem weitschichtigen Kommentar zum Pentateuch, der bereits dem Jehuda Ibn Balʿam in seinem arabisch verfaßten Pentateuch-Kommentar[289] und später noch Ibn Esra vorgelegen hat[290], mag er ebenfalls gegen das Karäerthum aufgetreten sein, wie sein Vorbild Saadja es gethan. Da die Schriften dieses letzten soranischen Gaon zum großen Theile schon früh untergegangen zu sein scheinen, so möge es gestattet sein, sie schon darum nach erhaltenen Citaten bibliographisch hier vorzuführen, weil sie den Stand der Bildung in den babylonischen Hochschulen schildern. Er schrieb: 1. Sefer ʿArajot gegen die Karäer, wie bereits mitgetheilt ist. 2. Tafsir el-Tora, d. h. Kommentar zum Fünfbuch in arabischer Sprache, welcher dem Ibn Balʿam, Ibn Ganâch und Ibn Esra noch vorgelegen hat. Ibn Ganâch zählt Ben-Chofni, wie Saadja, zu den Exegeten nach dem einfachen Wortsinne, der da vergleicht das Arabische in gemessener Weise und bedauert, daß seine Zeitgenossen in Spanien zu wenig seine Schriftauslegungen studirt haben[291]. Die primitiven Nennwörter der Schrift, die nicht von Zeitwörtern abgeleitet sind, als die Namen der Maaße und Gewichte, der Vögel, der Edelsteine u. s. w. hat Ibn Ganâch, wie er sagt, aus den Werken der Gaonen, aus denen des Saadja, Scherira, Hâja, Samuel Ibn Chofni und Chefez, den Exegeten unter

den Gaonen verstehen gelernt[292]. In der Einleitung zu diesem weitschichtigen Kommentar handelte er auch über die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der grammatischen Behandlung der Sprache nach Beweisen aus Schrift und Talmud[293], was wohl mit Bezug auf die Einseitigkeit der Karäer ausgeführt war. Ibn Esra schildert im Vorworte seines Pentateuch-Kommentars Ibn Chofni's Auslegung als zu weitschichtig angelegt und daß er Vieles enthält, was nicht nothwendig zur Exegese des Fünfbüches gehört. Aber wir finden auch, daß er schwierige Wörter und Ausdrücke zu erklären sucht, wie man aus Ibn Bal'am's Pentateuch-Kommentar erfährt[294]. 3. Kommentar zu den übrigen Büchern der Schrift, worin das scheinbar Uebernatürliche in den Erzählungen auf das Natürliche zurückgeführt wird[295] und wo viele hebräische Wörter arabisch übersetzt werden[296]. 4. Eine arabisch abgefaßte Abhandlung gegen diejenigen, welche an die Ewigkeit der Welt glauben[297]. Nach dem Beispiele des Hâja, Ibn Sargâdo Dosa ben Saadja, Ibn el-'Akûli u. A. schrieb auch Ibn Chofni über diesen philosophischen Gegenstand, wie aus einer arabischen Notiz zum 1. Theil des More in Oxford zu ersehen ist[298]. 5. Das Buch der Pforten, arabisch unter dem Namen Kitâb el-Abuâb, gewöhnlicher hebräisch als Sefer ha-Sche'arim vielfach angeführt. Es war eine Zusammenstellung der talmudischen Halacha's, nach Materien geordnet, wobei jeder einzeln behandelte Stoff bald Scha'ar (Pforte), bald Sefer (Buch) und bald Hilchot genannt wurde. Unter dem Namen „Pforten" pflegten die Alten, wie Saadja, Hâja, Barceloni u. A., ihre Gesammtwerke halachischen Inhalts zu verfassen. Aus diesem großen halachischen Werke werden bei Maimûni, Isaak ben Abba-Mare, Mardechai ben Hillel und anderen Gesetzeslehrern einzelne Partien angeführt, so z. B. werden Hilchot Zizit, über die Schaufäden, arabisch[299]; Sefer ha-Schutfot, über die geschäftliche Genossenschaft[300]; Sefer ha-Matana über Schenkungen[301]; Scha'ar ha-'Edût über Zeugenschaft[302]; Dine Schechitha über die rituellen Schlachtungsregeln[303]; Seder Berachot über die Eulogien, ausdrücklich als ein Theil der „Bücher der Pforten" bezeichnet[304]; Sefer ha-Tenaïm oder über Bedin-

gungen und festgesetzte Bestimmungen im Verkehr[305]; Sefer Dinim, arabisch el-sum el-Achkam[306]; Sefer ha-Mabui (המבוי)[307]. Aus Dine Pesach u-Mazza wird Manches unter dem Namen Samuel ha-Kohen von Isaak Ibn Ghajât citirt[308], ebenso aus den Halacha's von Sefirat ha-ʿOmer[309] und so ist es wahrscheinlich noch mit anderen Theilen dieses Werkes. 6. Kitâb el-Huskh el-Schiraʿ we-Azûl el-Din we-Ferûʿah (bei Mose Ibn Esra p. 20 b), d. h. die Verbindlichkeit der Gesetze[310] für die Wurzeln und die Spitzen der Religion, von Ibn Balʿam in seinem Pentateuch-Kommentar neben dem Gebotenbuche von Chefez angeführt[311]. Es scheint eine Art Religionsphilosophie gewesen zu sein, worin manche Stellen des Fünfbuches, die man als Gesetzesvorschrift angesehen hatte, für bloße Erzählung erklärt werden[312]. 7. Eine Anzahl von Gutachten (Teschubot) oder Bescheiden, wie auch die andern Häupter der Hochschulen sie zahlreich gegeben haben. Diese finden sich theils in den gedruckten Gutachten-Sammlungen der Geonim, theils in den noch vorhandenen derartigen Handschriften, theils aber sind sie verloren gegangen.

30. Der zweite hier in Betracht kommende Rabbanite, welcher gegen die Karäer polemisirte, ist ein gewisser Samuel ha-Lewi, Haupt der rabbanitischen Gemeinde zu Alexandrien[313], gerade zur selbigen Zeit (c. 1062), als Israel ben Daniel daselbst Dajjan der karäischen Gemeinde war. Dieser Samuel nahm den alten Kampf des Rabbinismus gegen das Karäerthum in heftiger Weise auf, als die dortige karäische Genossenschaft die Oberhand hatte; durch Schrift und Rede gelang es ihm, Viele zur rabbinischen Lehre herüber zu ziehen. Er führte außerdem Spaltungen in der karäischen Gemeinde herbei, so daß sie sogar ihr eigenes Bethaus aufgab. Von dem genannten Israël ben Daniel hat sich noch ein Gedicht gegen den Störenfried Samuel in Alexandrien erhalten, das voller Spott und Bitterkeit ist[314].

31. Bevor wir auf die karäischen jüngeren Zeitgenossen der Rabbaniten Ben Chofni und Samuel ha-Lewi zurückkommen, haben wir noch eines karäischen Lehrers zu erwähnen, welcher dem Beginn des 11. Jahrhunderts angehörte und älterer Zeitgenosse des weiterhin zu schildernden Jakob ben Ruben war. Dieser

Gelehrte hieß Abraham ben Simcha Sefardi, d. h. Einer aus der Stadt Sefarad am Bosporus Cimmerius, was das spätere Kertsch in der Krim ist. Der Karäer Beracha aus Tiflis (daher Tiflisi), welcher über ein Ereigniß aus dem Jahre 957 in den karäischen Gemeinden in Kertsch (Sefarad), Unchat, Sulchat und Kaja berichtet[315], nennt die karäische Bevölkerung dieser Gemeinden „die jerusalemischen Exulanten in Sefarad“ und es ist bereits oben erwiesen worden, daß das Sefarad in der Schrift (Obadja) bereits früh von der Krim'schen Halbinsel gebraucht wurde[316]. In einem alten Verzeichnisse auf Pergament, welches Firkowitsch in Mingeles, in einem Dorfe bei Derbend, gefunden hat, sagt dieser Abraham ben Simcha ha-Sefardi von sich aus, daß er aus der Stadt Sefarad (Kertsch) sei und schon um 986 geschrieben habe[317]. Der compilatorische Schriftausleger Jakob ben Ruben, der bereits 1010 seinen Pentateuch-Kommentar geschrieben hat, erzählt an vielen Stellen desselben, daß er mit diesem Abraham Sefardi mündlich verkehrt habe[318]. Er schrieb einen Kommentar zum Pentateuch, dessen Erklärungen mit denen des Lexikographen Dâwud el-Fâsi zuweilen zusammenstimmten und bei dessen Bearbeitung er ein handschriftliches Pentateuch-Exemplar benutzt hat, worin z. B. da ein verkehrtes Lamed angemerkt war, wo in unseren Masora-Ausgaben keines bemerkt ist. Aus seinem Pentateuch-Kommentar führt Jakob ben Ruben an[319]. Es kann aber unser Abraham nicht derselbe Abraham Sefardi sein, den Jehuda ha-Lewi in einem Gedichte als „Einen der Großen im Osten, der in der Stadt Sefarad lebte“, besungen hat, da dieser hundert Jahre später gelebt hat[320].

32. Nach dieser Abschweifung über die zwei Rabbaniten Samuel ben Chofni ha-Kohen in Sora (st. 1034) und Samuel ha-Lewi in Alexandrien (bl. 1050), welche gegen die Karäer im 11. Jahrhundert geschrieben haben und gegen welche der nun zu beschreibende Karäer aufgetreten ist, kommen wir zu dem karäischen Schriftsteller Israël ben Daniel Iskendri, Dajjan in Alexandrien um 1061[321]. Er stammte aus Kumas in Babylonien, daher er von Mose Baschiatschi in Sebach Pesach auch ha-Kumasi genannt wird, so wie der andere Israël

in Kahira, weil er aus dem Maghreb stammte, el-Maghrebi genannt wurde[322]. Er gehörte zu den Mystikern, die man „die Gelehrten des Verborgenen" nannte[323], und führte in poëtischer, wenn auch in schwerfälliger Sprache scharfe Polemik gegen Rabbaniten, sie mochten längst verstorben sein oder noch leben. So polemisirte er gegen das Sefer ʿArajot des Saadja in drei Gedichten, von denen sich kleine Bruchstücke in einem Codex des Lexikons Dâwud el-Fâsi's erhalten haben. Auch stritt er gegen Samuel ben Chofni in einem derselben, namentlich aber gegen Samuel ha-Lewi, der zu gleicher Zeit mit ihm bei den Rabbaniten in Alexandrien fungirte[324] und über den vorhin ausführlich gesprochen wurde. Das Hauptwerk Israël Iskendri's war jedoch sein Buch der Gebote in kürzerer Fassung[325], das auch den symbolischen Titel Mizwat Jehowa Barah, wahrscheinlich von seinem Anfange, geführt hat[326]. Dieses Werk, worin gewiß alte Autoritäten citirt waren[327], wird angeführt von Jefet Ibn Zaghir in seinem arabisch verfaßten Buche der Gebote (c. 1350)[328] und von Mose Baschiatschi in seinem Sebach Pesach; es war vermuthlich in Abschnitte eingetheilt und diese zerfielen in Kapitel.

33. Zwischen 1010 und 1030, d. h. nachdem 400 Jahre der Higra bereits verflossen waren und der große karäische Gelehrte Abu'l-Farâg Furkân Ibn Asad noch nicht als Schriftsteller bekannt geworden war[329], trat der Schriftausleger Jakob ben Ruben auf, der wie es scheint in Sefarad (Kertsch) lebte, wo er mit dem Kommentator des Pentateuch Abraham ben Simcha ha-Sefardi in persönlichem Verkehr stand[330]. Derselbe lebte, wie er im Vorworte zu seinem Buche ʿOscher (Reichthum) sagt, in Armuth und in Nahrungssorgen, wanderte in vielen Ländern unter Gefahren umher, um viele Kommentare der Schrift zusammenzubringen[331] und war bei diesen Wanderungen wahrscheinlich zugleich Sendbote des Karäerthums und dessen Propagandist. Denn zu seiner Zeit war der propagandistische Eifer der Karäer wieder lebendig und das Rufen (kara) und Predigen (karas) zum wahren Kult hielt man für einen heiligen und verdienstlichen Beruf[332]. Sein Kommentar zum Fünfbuche trägt daher den homiletischen

Charakter der damaligen Zeit, indem noch das Exordium, die Verknüpfung mit Versen aus den Propheten und Hagiographen rhetorisch sichtbar ist. Er schrieb: 1. einen Kommentar zum Pentateuch in hartem und rauhem neuhebräischem Style, das in jeder Beziehung unselbstständig, unter dem Namen Sefer ha-'Oscher erschien, eine Zusammenstellung, wie es im Vorworte heißt, den Lesern vollständig genügt[333]. Er sammelte, heißt es daselbst, die Werke der Kommentatoren und zog daraus die Erklärungen, kürzte das Weitschichtige und trug das Entfernte näher, damit die Masse der großen Kommentare entbehrlich werde. Diese Arbeit dauerte zwei Jahre[334]. Sie hat sich in einem Leydener Codex (VIII) in 103 Folioblättern[335], in einer Pariser Handschrift[336] und bei Firkowitsch[337] erhalten. — Obgleich ben Ruben, wie die meisten Kompilatoren, die Erklärungen seiner Vorgänger oder Zeitgenossen gewöhnlich anonym anführt[338], so finden wir doch in seinem Pentateuch-Kommentar eine Anzahl karäischer Ausleger theils als zustimmend theils als widerlegend citirt, die ich hier aufzähle, von Saadja Fajjûmi abgesehen, den er, seinen Quellen folgend, immer widerlegt und bekämpft. Er citirt Anan, das Haupt des Exils, seinen Jünger Malich Harmali, den Nasi (Exilfürst) David ben Bo'a's, Abraham Sefardi aus Sefarad (Kertsch), Jakob und Josef el-Kirkisâni, Abu 'Ali oder Jefet, den er auch Nasi und Melammed nennt, Sahl unter dem Namen Abu-Sari, Josef ben Abraham el-Bazir, Daniël el-Kumasi, Abu-Jakub (ben Gahlûl), Bochtan, Lewi ben Jefet, das Kitâb el-Tamjis von Saadja. Außerdem gedenkt er der Lehren der alten Pharisäer, Saducäer und Samaritaner, am Häufigsten der Samaritaner, auch der arabischen Dialekte und der arabischen Sprache[339]. 2. Einen Kommentar zu den Propheten und Hagiographen, in kürzerer Weise als der zum Pentateuch verfaßt und ohne in Anführung der Erklärungen Anderer die Urheber mit Namen zu nennen. Handschriftlich ist dieser Kommentar in einem Leydener Codex (VIII), der mit dem zum Pentateuch 234 Blatt umfaßt und noch in einem andern Codex daselbst; aber in beiden mangelhaft und mit vielfachen Lücken. Auch in Paris und bei Firkowitsch sind Handschriften dieses Kommentars,

jedoch mehr oder weniger mangelhaft[340]. Nach einer Handschrift, welche ein mit Firkowitsch Verschwägerter mit Namen Elijja in der Krim besessen, worin aber der zu den ersten Propheten und zu Jesaja fehlte, erschien dieser Kommentar im Druck zu Koslow im Jahre 1835, 46 Folioblätter umfassend.

34. Neben dieser exegetischen Arbeit, die im Geiste des Karäerthums zwischen 1010 und 1030 unternommen war, cirkuliren aber in den Bibliotheken noch folgende zwei Werke, welche dem ben Ruben zugeschrieben werden, weil eines auch denselben symbolischen Titel Sefer ha-'Oscher führt und weil der blos rabbanitische Verfasser des Andern denselben Namen hat. In der Leydener Bibliothek[341] liegt nämlich eine in rhetorisch-gereimtem ziemlich fließendem Style abgefaßte kleine hebräische Schrift in Quart über 66 Edelsteine und über deren Fundorte, Farben, Heilkraft u. s. w., welche im Vorworte, das nun gedruckt vorliegt[342], als eine Uebersetzung ausgegeben wird und wo der Uebersetzer sich Jacob ben Ruben nennt. Es ist in der That eine hebräische in gereimter Prosa gefertigte Uebersetzung des lateinischen Gedichts von Marbod, dem Bischof zu St. Rennes in Frankreich (st. 1123), welches Gedicht unter dem Titel „de lapidibus pretiosis enchiridion“ 1531, 1539, 1555 und dann öfter gedruckt wurde. Wie in der erwähnten Handschrift das hinten defekte Werkchen Sefer ha-'Oscher hinter einem Excerpt „Ueber die Steine des hohenpriesterlichen Brustschildes“ steht, gleichsam die theologische Unterlage bildend, ebenso wurde die Urschrift bei Marbod durch seine erste Schrift „liber de lapidibus filiorum Israël“ veranlaßt[343]. Im Vorworte des hebräischen Uebersetzers wird diese theologische Beziehung auf die Steine des hohenpriesterlichen Brustschildes oder auf die Stellen, wo sonst der Edelsteine in der Schrift gedacht wird, hervorgehoben[344]. Um jedoch über den Uebersetzer oder Bearbeiter Jakob ben Ruben, der erwiesenermaaßen über hundert Jahre später als der Karäer dieses Namens geschrieben hat, Einiges zu erfahren, ist es nöthig, die seine Person betreffende Stelle am Eingange näher zu beachten. Da sagt er von sich, daß er, mit Armuth, Entbehrung und Mißgeschick kämpfend, genöthigt war, sich von seiner Heimath zu trennen und unstät zu sein. Auf der Wanderung war es, wo er

dieses Buch übersetzt und Sefer ha-ʿOscher genannt hat [345]. Da im Vorworte zu dem Pentateuch-Kommentar des gleichnamigen Jakob ben Ruben der Verfasser ebenfalls von seinen Wanderungen und seinem Mißgeschicke spricht [346] und da dieser sein Buch ebenfalls Sefer ha-ʿOscher genannt, so ist es kein Wunder, wenn der karäische Bibliograph Simcha Isaak Luzki in seinem Orach Zaddikim dieses Buch ʿOscher demselben Verfasser zuschreibt, der den Schrift-Kommentar geschrieben hat [347]. Der wirkliche Verfasser dieses Buches war also Rabbanite, lebte in Europa und war vermuthlich in Frankreich oder im christlichen Spanien, übersetzte oder bearbeitete auf seinen Wanderungen das lateinische Gedicht des Bischofs Marbod und kann also erst c. 1200 das Buch geschrieben haben. Er ist aber derselbe wie der Verfasser des hier folgenden Buches, der sich ebenfalls Jakob ben Ruben nennt, seine Lebensumstände ebenso beschreibt, große Vertrautheit mit den lateinischen Schriften der Kirche zeigt und gegen 1200 geschrieben hat.

35. Das zweite fälschlich dem Karäer Jakob ben Ruben zugeschriebene Werk ist das gegenchristliche Buch der Kämpfe Gottes [348], nach Angabe des Kopisten 1170 verfaßt und wirklich in vielen Bibliotheken handschriftlich vorhanden [349]. Der Verfasser Jakob ben Ruben, der auch den Beinamen Tam wie der Tosafist Jakob annimmt, erzählt in dem Vorworte, daß er bei seinen mühseligen Wanderungen zufällig in die Gascogne gekommen sei, wo er zu bleiben gezwungen war und daß ein hochgestellter christlicher Geistlicher daselbst, der in der Rethorik und Metaphysik ausgezeichnet war, ihn liebgewonnen habe. Dieser Kleriker, bei dem er in Wissenschaften Unterricht genommen, war in Bezug auf seine Religion, die er für die einzig wahre hielt, verblendet und forderte den Gast und Schüler auf, das Judenthum zu verlassen oder es zu vertheidigen. Er führte die Werke der Väter seiner Kirche, die des Paulos, Hieronymus und Augustin vor, welche die Wahrheit des Christenthums bewiesen haben, sowie das des Gregor, welcher die Kirchenmusik begründet hat und der Gast Jakob ben Ruben entschloß sich, die Anforderung seines christlichen Freundes aufmerksam zu betrachten, seine Einreden zu erforschen und theils rationell, theils

nach dem Vorbilde der großen und alten Weisen des jüdischen Volkes auf die Widerlegung bedacht zu sein und der Wahrheit nachzuspüren. So entstand das „Buch der Kämpfe Gottes" in der Form eines Gespräches zwischen einem Unitarier und Trinitarier, behandelt in zwölf Abschnitten, die wieder in Kapitel zerfallen[350]. Außer dem Aufschlusse über die Entstehung seiner Streitschrift gegen das Christenthum, verfaßt in der Gascogne, giebt der Polemiker noch an, daß er 1150 geboren[351], daß die Abfassung dieses Werkes im Jahre 1170 oder richtiger c. 1200 geschehen und daß er mit den lateinischen Kirchenschriften, mit der damaligen christlichen Theologie vertraut gewesen sei. Es ist also natürlich, daß er die lateinische Schrift des Bischofs Marbod übersetzen konnte (c. 1180), die ihm als Vorstudie zur Erklärung der Edelsteine am hochpriesterlichen Brustschilde galt. In diesem Buche, welches in verschiedenen Bibliotheken handschriftlich aufbewahrt wird, werden Ibn Esra, sowie der Dichter und Arzt Josef Ibn Sabara in Barcelona, ersterer als verstorben, citirt; aber er kennt noch nicht Maimûni's More[352]. Dieses Buch „Milchamot" wurde Grundbuch oder Prototyp zu späteren antichristlichen Werken. Schem-Thob ben Isaak Schafruth in Tudela beendete 1385 zu Tarazona in Aragonien sein antichristliches Werk Eben Bochan, das er in der Vorrede als Auszug des „Milchamot" bezeichnet[353] und ebenfalls ursprünglich in zwölf Abschnitte getheilt hat, nur daß später mannigfache Beigaben hinzugekommen sind. Ebenso bildet das Milchamot die Grundlage des antichristlichen Sefer Kelimat ha-Gojim, welches Profiat (Prophet) Duran 1397 verfaßt hatte. Als der Apostat Alfonso de Valladolid, der früher Abner geheißen hatte, eine Widerlegung dieser Schrift in hebräischer Sprache schrieb, war bereits der Irrthum verbreitet, daß diese Schrift von Kimchi verfaßt worden sei[354]. Von demselben Jakob ben Ruben im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts stammt wahrscheinlich auch der kabbalistische Kommentar zum Buche Jezira, der den Namen Hechal Adonai führt und von Mose Botarello in seinem Kommentar zu demselben Buche (1409) citirt wird[355]. Es ist nicht der entfernteste Grund vorhanden, die Existenz und die Autorschaft dieses Buches bei Botarello zu bezweifeln, da es längst

bekannt ist, daß Botarello eine große Sammlung von Jezira-Kommentaren zusammengebracht hat und niemals ein Falsator, sondern ein kabbalistischer Schwärmer war[356].

36. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts, da Lewi ben Jefet nur als Verstorbener angeführt wird (1050), erstand den Karäern in Jeschu'a ben Jehuda, den ich hier blos unter dem Namen Jeschu'a anführe, nach Josef el-Bazir der größte Lehrer, der als Exeget, Gesetzlehrer und Philosoph allgemein berühmt ist. Derselbe ist für Organisation und Gestaltung der karäischen Lehre von großem Einfluß gewesen. Geboren um 1050 zu Jerusalem, hieß er arabisch Abu'l-Farâg Furkân Ibn Asad[357], und zwar Furkân (Erlösung) als Uebersetzung von Jeschu'a und Asad (Löwe) als Beinamen von Jehuda[358], wie die spanischen, provençalischen und italienischen Juden Jehuda in Leon umsetzten. Er lebte wahrscheinlich beständig in Jerusalem, wo noch immer der Mittelpunkt karäischer Kultur war, war, wie er selbst sagt[359], niemals über Palästina hinausgekommen und hatte weder Irak noch Byzanz gesehen. Was er von jenen Ländern wußte, das hatte] er blos von Fremden erkundet. Er bezeichnete die weltliche Herrschaft, unter welcher seine Genossenschaft in Jerusalem stets stand, als eine islamitische[360]; er erklärte, daß die Palästinenser um 1090 bereits 1020 Jahre zwar im Lande ihrer Väter, aber als Fremde gelebt haben[361]. Bei allen Demüthigungen von Seiten des Islam betrachtete er es doch als eine große Gnade Gottes, daß er in der heiligen Stadt Jerusalem wohnen konnte und daß er daselbst durch seine Beschäftigung mit der Philosophie der Gotteslehre sich Gott nähern durfte[362]. Er studirte die Theologie und Philosophie des Judenthums nach dem Muster seiner karäischen Vorgänger, machte sich vertraut mit dem ganzen karäischen Schriftthume, mit den Arbeiten von Anan, Nahawendi, David ben Bo'as, Sahl Abu Sari, Josef ben Noach, Josef el-Kirkisâni, Abû Jakub Ibn Gahlul; er studirte auch die talmudischen Schriften, die Werke der Rabbinen, namentlich die des Gaon Saadja, der immer noch Zielpunkt karäischer Angriffe war, und nahm sich vorzüglich Josef el-Bazir zum Muster seiner Studien, wie wir weiterhin sehen werden. Nicht blos in der Lehre von 'Arajot (Inceſt) folgte er dem

el-Bazir und suchte auf diesem Gebiete die Lehre zu ergänzen, sondern er ergänzte auch seine philosophischen Schriften, arbeitete seine eigenen nach diesem Muster aus und verwendete wie seine Vorgänger allen Fleiß auf Gestaltung der philosophischen Termen und auf die Religionsphilosophie. Daraus ist es erklärlich, daß spätere Chronographen, denen die genaue chronologische Zeitenfolge unbekannt war, ihn für einen wirklichen Schüler el-Bazir's hielten. Nach diesem Vorbilde preist er die Philosophie und ermahnt, dieselbe zu studiren und ohne Beweise Nichts anzunehmen [363]. Er prätendirte übrigens gar nicht, in seinen philosophischen Darstellungen selbstständig zu sein, sondern gestand selbst, daß er nur das niedergeschrieben, was er von seinen Lehrern gelernt und aus ihren Büchern ermittelt habe [364]. Ueber die Zustände der karäischen Gemeinden zur Zeit seiner schriftstellerischen Arbeiten, wie überhaupt über seine Zeit, spricht er sich in seiner Auslegung zu Leviticus hinlänglich aus, so daß nicht der entfernteste Zweifel über seine Zeit obwalten kann. Es gab gegen Ende des 11. Jahrhunderts drei Klassen von Karäern in Palästina, die Jeschu'a in seiner homiletischen Abhandlung noch erkennbar zeichnet. Die eine Klasse erkannte öffentlich die Tradition und ihre Gebote als legal an, ging zum Scheine mit den Rabbaniten, den Bann und die Verfolgungen der Synagoge fürchtend; nur in ihren Häusern wagte sie es, nach der Weise des Karäerthums zu leben. Eine zweite Klasse bekannte sich zum Karäerthum nur mit dem Munde, hatte keine Ueberzeugung von der Wahrheit des karäischen Religionssystems und übertrat daher bei jeder Gelegenheit die karäischen Vorschriften. Endlich gab es noch eine dritte Klasse, die in sehr vielen Dingen sich noch auf die Ueberlieferungen ihrer Väter berief, in ihrem Kalender es mit den Rabbaniten hielt, auch in Bezug auf die Sabbat-, Speise- und Reinheitsgesetze ihren rabbanitischen Eltern mehr oder weniger gehorchte und nur theilweise den Karäern beigezählt werden konnte. Solche Spaltungen und Schwankungen in dem Karäerthum bewirkte der Rabbinismus schon früh durch seinen Fanatismus gegen die Abgefallenen, namentlich aber nach der wissenschaftlichen Erstarkung des Rabbinismus durch Saadja. Schon Sahl klagte in seinem Mahnschreiben [365] und in seinem polemischen Ge-

dichte[366] bitter darüber, daß die Rabbaniten durch Bann, Verfluchung, Geld- und Körperstrafen die des Karäismus Verdächtigen zur Uebung der rabbinischen Vorschriften zwingen und durch jegliche Art von Uebermacht Viele aus dem Volke abhalten, sich frei und öffentlich zum Karäerthume zu bekennen. Daher kam es, wie Sahl meint, daß Viele nur Scheinrabbaniten waren, die äußerlich dem mündlichen Gesetze huldigten, während sie im Geheimen dem geschriebenen Gesetze anhingen.* Die Rabbinen haben den Riß weit gemacht, denn sie haben verboten, mit den Getrennten Gemeinschaft zu machen und der Gaon Amram hat es bereits untersagt, in Gemeinschaft mit Karäern zu beten[367].

37. Er bestimmt auch die Zeit seiner Abfassung oder Vollendung des Kommentars zu Leviticus nach verschiedenen Zeitrechnungen auf dasselbe Datum, wo wir die Blüthe seiner Thätigkeit gegen Ende des 11. Jahrhunderts anzusetzen haben Bei Aufzählung der mannigfachen Unterjochungen Israels, die in der Apokalypse Daniels versinnbildet sind, bei der Vorführung der Weltreiche Babel-Chaldäa, Medien-Persien, Jawan-Makedonien und Rom-Ismaël, sagt er von der christlichen (Rom-Edom) Herrschaft, d. h. von dem Christusreiche seit seinem Bestehen, daß sie bereits 1020 nach der Zerstörung Jerusalems und die Herrschaft des Islam bereits 482 Jahre gedauert habe; er schrieb mithin 1090[368]. Weiterhin heißt es daselbst, daß die jüdischen Bewohner des heiligen Landes sich einbilden, seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht im Exil gewesen zu sein, weil sie bereits tausend und einige Jahre im alten Heimathlande wohnen; aber nach der Androhung der Schrift sind sie nichts destoweniger im Exil[369]. Ibn Esra, welcher zu Lucca sechzig Jahre später (1152—1156) seine ausgezeichnete exegetische Arbeit über das Fünfbuch vollendete und auch Jeschu'a's Kommentar auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—1139) erworben hatte, betrachtet ihn mit Recht als den Vertreter der letzten Periode der karäischen Schriftauslegung[370], da in der That mit ihm jede Spur einer selbstständigen Exegese der Karäer verschwunden ist. Als Lehrer der karäischen Gesetzesdeutung, als Religionsphilosoph, Exeget und Homiletiker hatte er nicht blos bei seiner religiösen Genossenschaft, sondern auch bei den Rabbaniten, wie wir von Ibn Esra

und dem Chronisten Abraham ben Dawid erfahren, einen Namen und als zu den Vätern der Karäer gezählt erhielt er die Ehrentitel el-Scheich oder el-Mu'allim el-Kabir[371], obgleich er sowohl in der Philosophie, als auch in der Exegese nur Sammler und Eklektiker war. Er schien nicht das alte karäische Vorurtheil gehabt zu haben, daß das Karäerthum ohne islamitischen Einfluß als geschlossene religiöse Partei aufgetreten sei. Denn er sagt in seinem Pentateuch-Kommentar, in der Einleitung zur Perikope Zaw (Lev. 6, 1 flg.): „Der Prophet Jesaja ruft aus (Jes. 43, 24): du hast mich belästigt durch deine sündhaften Satzungen, das sind die ungöttlichen Gesetze der überlieferten Lehre, welche nach dem Verschwinden der Prophetie von rabbanitischen Lehrern ersonnen sind. Erst als das kleine Horn (in der Apokalypse Daniels), d. h. der Islam, kam, da erwachten die Männer der Schrift und redeten. Diese bekamen sodann Gewalt über die Männer der Ueberlieferung und dem geringsten karäischen Jüngling vermochten sie nicht Rede zu stehen; das war eine halbe Erlösung"[372]. In seiner Bitterkeit und in seinem Hasse gegen die Rabbaniten stand er seinen Vorgängern, namentlich dem Sahl, nicht nach, da die Verfolgungen von gegnerischer Seite fortdauerten. Zu der Schriftstelle (Lev. 19, 17): „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, zu Rede stellen sollst du deinen Nächsten," fügt er die Betrachtung hinzu: „du sollst ihn nicht innerlich hassen und ihm äußerlich Liebe heucheln, sondern wenn du ihn verabscheuungswürdig findest, so sollst du offen deinen Haß aussprechen. Denn es giebt Gelegenheiten, da du deinen Bruder hassen darfst; so wenn du siehst, daß er böse Dinge ausübt, dir flucht, wenn du ihn zurechtweisest, dir Schlechtes andichtet und gegen dich Verläumdungen aussprengt. „Euere Brüder," sagt der Prophet (Jes. 66, 5), „die Euch hassen und bannen u. s. w., sollen zu Schanden werden; und diese Brüder sind nicht die Christen, nicht die Islamiten, welche uns blos hassen, sondern die Rabbaniten, die uns bannen und verfluchen"[373].

38. Bei dieser Gesinnung ist es kein Wunder, wenn die Rabbaniten nicht mit ihm verkehrten; denn seine Schriften zu beachten hatten sie umsoweniger Veranlassung, als innerhalb des Rabbinismus die Theologie in ihrer Gesammtheit viel rationeller sich ausgebildet

hatte. Selbst ein Ibn Esra würde seinen Pentateuch-Kommentar nicht beachtet haben, wenn er nicht den Vorsatz gehabt hätte, auf alle Richtungen in der Exegese einzugehen und alle Erscheinungen zu prüfen. Nur wirkliche Karäer oder zum Karäismus geneigte Jünglinge und Männer von nah und fern mochten zuweilen in sich den Drang fühlen, zu ihm nach Jerusalem zu gehen, philosophische oder nomokanonische Fragen an ihn zu richten, um durch seine Antworten und Bescheide belehrt zu werden. Die karäische Geschichte weiß von solchen Schülern oder Jüngern zu erzählen, die zu Jeschu'a nach Jerusalem in erwähnter Absicht gekommen waren, bei ihm gelernt, seine Schriften aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und durch Zusätze vermehrt hatten und bei der Rückkehr in ihre Heimathländer seine Decisionen und damit das Karäerthum überhaupt zu verbreiten suchten. So ging Thobijja ben Mose von Byzanz nach Jerusalem, richtete Fragen an ihn, übersetzte viele seiner Schriften, brachte sie nach Byzanz (c. 1100) und verschaffte den Decisionen Jeschu'a's daselbst Geltung [374]. Ein anderer Jünger war ein zu den Rabbaniten gezählter Ibn el-Tarâs aus Kastilien, der nach Jerusalem zu el-Scheich Abu'l-Farâǵ Furkân (Jeschu'a) wanderte, daselbst studirte und die Schriften seines Lehrers, der ihn zu einem karäischen Propagandisten gemacht haben soll, nach Kastilien zurückbrachte und viele Rabbaniten zum Karäerthum bekehrte, wie der Chronograph Abraham ben David, zu dessen Zeit Ibn el-Tarâs [375] gestorben war, ausführlich erzählt [376]. Ein dritter Schüler war ein gewisser Jakob ben Simon, wahrscheinlich aus Babylonien, welcher in Jerusalem bei Jeschu'a lernte, wichtige Anfragen in Bezug auf die 'Arajot-Gesetze an seinen Lehrer richtete und dessen arabisch geschriebenes Werk über die Incestgesetze in's Hebräische übersetzte [377]. Ein vierter Jünger Jeschua's war der Karäer Mose ha-Kohen aus Griechenland [378], welcher zu dem Buche seines Lehrers über 'Arajot eine Abhandlung hinzugefügt hat, worin er in gereimter oder halazischer Form denselben Gegenstand nach dem Vorgange karäischer Lehrer, namentlich des Jefet, behandelt, gegen Saadja's 'Arajot-Buch und überhaupt gegen die Rabbaniten stark polemisirt und seines Lehrers Jeschu'a als bereits verstorben (1120—25) gedenkt [379].

39. Diese Ausbreitung von Jeschu'a's vielleicht nicht ganz unverdientem Ruhme nach Irak und Syrien, nach dem byzantinischen Reiche und nach Spanien durch die erwähnten Jünger und durch seine Schriften, veranlaßte den rabbanitischen Eiferer aus Toledo, den Chronographen Abraham ben Dawid, der die Verführungen zum Karäerthum durch Ibn el-Tarâs und durch seine gelehrte Frau (el-Mu'allimah) theilweis mit erlebt hatte (1110—60), sich bitter über Jeschu'a und seine Schriften auszulassen [380] und gegen sein Werk über den Pentateuch zu schreiben. Ben Dawid behauptet nämlich, „daß zu seiner Zeit (1160) die Karäer unnütze und schädliche Auswüchse des Judenthums gewesen wären, herabgekommen und verkümmert, ohne Wissenschaft, ohne religiöse oder profane Poesie und ohne ein Werk daständen, welches für die Theologie von Bedeutung wäre; sie glichen den stummen Hunden, die nicht bellen können [381]. Als Einer unter ihnen sich gefunden, der ein Werk verfaßt hat (über den Pentateuch), so habe er darin gegen Gott lästerliche Dinge ausgestoßen, wie der unwissende Scheich Abu'l-Farağ Furkân Ibn Asad (Jeschu'a) es in seinem Werke gethan. Das Werk des Abu'l-Farâğ, welches Bereschit durch fi Awwal Talâm (am Beginn der Finsterniß, d. h. des Chaos) übersetzte [382], wodurch bereits Ketzerei gelehrt wurde, enthielt in der Erläuterung der Schöpfungsgeschichte viel Verwerfliches und Ketzerisches gegen Gott, was des Verf. Unverständigkeit und mangelhafte Erkenntniß bekundete. In Kommentirung der Perikope Elle Maſſ'eh (Num. 33, 1—36, 13) hat dieser das mosaische Recht über den beweglichen und unbeweglichen Besitz in ersonnener, willkührlicher Weise aufgestellt, ohne nach Ueberlieferung oder nach Argumenten zu fragen. Ben Dawid schrieb daher eine Widerlegung wider Jeschu'a's Werk und zeigte darin den Jüngern dessen Unverständigkeit“ [383]. Das Urtheil dieses eifernden rabbanitischen Chronographen (Ben Dawid) ist freilich nicht maaßgebend, da er nur die Ausschreitung des Karäerthums in seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, und selbst diese nur in Spanien gekannt hat; indeß legt seine derbe Polemik gegen Jeschu'a immerhin das Zeugniß ab, daß mit dem Beginn des 12. Jahrhunderts Jeschu'a auch in Spanien bekannt wurde. Zur Ermittelung seiner Lebensgeschichte hat aber dieses Bekanntwerden nicht beigetragen; in Feststellung seines Geburts- und Sterbe-

Gelehrte hieß Abraham ben Simcha Sefardi, d. h. Einer aus der Stadt Sefarad am Bosporus Cimmerius, was das spätere Kertsch in der Krim ist. Der Karäer Beracha aus Tiflis (daher Tiflisi), welcher über ein Ereigniß aus dem Jahre 957 in den karäischen Gemeinden in Kertsch (Sefarad), Unchat, Sulchat und Kafa berichtet [315], nennt die karäische Bevölkerung dieser Gemeinden „die jerusalemischen Exulanten in Sefarad" und es ist bereits oben erwiesen worden, daß das Sefarad in der Schrift ('Obadja) bereits früh von der Krim'schen Halbinsel gebraucht wurde [316]. In einem alten Verzeichnisse auf Pergament, welches Firkowitsch in Mingeles, in einem Dorfe bei Derbend, gefunden hat, sagt dieser Abraham ben Simcha ha-Sefardi von sich aus, daß er aus der Stadt Sefarad (Kertsch) sei und schon um 986 geschrieben habe [317]. Der compilatorische Schriftausleger Jakob ben Ruben, der bereits 1010 seinen Pentateuch-Kommentar geschrieben hat, erzählt an vielen Stellen desselben, daß er mit diesem Abraham Sefardi mündlich verkehrt habe [318]. Er schrieb einen Kommentar zum Pentateuch, dessen Erklärungen mit denen des Lexikographen Dâwud el-Fâsi zuweilen zusammenstimmten und bei dessen Bearbeitung er ein handschriftliches Pentateuch-Exemplar benutzt hat, worin z. B. da ein verkehrtes Lamed angemerkt war, wo in unseren Masora-Ausgaben keines bemerkt ist. Aus seinem Pentateuch-Kommentar führt Jakob ben Ruben an [319]. Es kann aber unser Abraham nicht derselbe Abraham Sefardi sein, den Jehuda ha-Lewi in einem Gedichte als „Einen der Großen im Osten, der in der Stadt Sefarad lebte", besungen hat, da dieser hundert Jahre später gelebt hat [320].

32. Nach dieser Abschweifung über die zwei Rabbaniten Samuel ben Chofni ha-Kohen in Sora (st. 1034) und Samuel ha-Lewi in Alexandrien (bl. 1050), welche gegen die Karäer im 11. Jahrhundert geschrieben haben und gegen welche der nun zu beschreibende Karäer aufgetreten ist, kommen wir zu dem karäischen Schriftsteller Israël ben Daniel Iskendri, Dajjan in Alexandrien um 1061 [321]. Er stammte aus Kumas in Babylonien, daher er von Mose Baschiatschi in Sebach Pesach auch ha-Kumasi genannt wird, so wie der andere Israël

in Kahira, weil er aus dem Maghreb stammte, el-Maghrebi genannt wurde[322]. Er gehörte zu den Mystikern, die man „die Gelehrten des Verborgenen" nannte[323], und führte in poëtischer, wenn auch in schwerfälliger Sprache scharfe Polemik gegen Rabbaniten, sie mochten längst verstorben sein oder noch leben. So polemisirte er gegen das Sefer 'Arajot des Saadja in drei Gedichten, von denen sich kleine Bruchstücke in einem Codex des Lexikons Dâwud el-Fâsi's erhalten haben. Auch stritt er gegen Samuel ben Chofni in einem derselben, namentlich aber gegen Samuel ha-Lewi, der zu gleicher Zeit mit ihm bei den Rabbaniten in Alexandrien fungirte[324] und über den vorhin ausführlich gesprochen wurde. Das Hauptwerk Israël Iskendri's war jedoch sein Buch der Gebote in kürzerer Fassung[325], das auch den symbolischen Titel Mizwat Jehowa Barah, wahrscheinlich von seinem Anfange, geführt hat[326]. Dieses Werk, worin gewiß alte Autoritäten citirt waren[327], wird angeführt von Jefet Ibn Zaghir in seinem arabisch verfaßten Buche der Gebote (c. 1350)[328] und von Mose Baschiatschi in seinem Sebach Pesach; es war vermuthlich in Abschnitte eingetheilt und diese zerfielen in Kapitel.

33. Zwischen 1010 und 1030, d. h. nachdem 400 Jahre der Higra bereits verflossen waren und der große karäische Gelehrte Abu'l-Farâg Furkân Ibn Asad noch nicht als Schriftsteller bekannt geworden war[329], trat der Schriftausleger Jakob ben Ruben auf, der wie es scheint in Sefarad (Kertsch) lebte, wo er mit dem Kommentator des Pentateuch Abraham ben Simcha ha-Sefardi in persönlichem Verkehr stand[330]. Derselbe lebte, wie er im Vorworte zu seinem Buche 'Oscher (Reichthum) sagt, in Armuth und in Nahrungssorgen, wanderte in vielen Ländern unter Gefahren umher, um viele Kommentare der Schrift zusammenzubringen[331] und war bei diesen Wanderungen wahrscheinlich zugleich Sendbote des Karäerthums und dessen Propagandist. Denn zu seiner Zeit war der propagandistische Eifer der Karäer wieder lebendig und das Rufen (kara) und Predigen (karas) zum wahren Kult hielt man für einen heiligen und verdienstlichen Beruf[332]. Sein Kommentar zum Fünfbuche trägt daher den homiletischen

Charakter der damaligen Zeit, indem noch das Exordium, die Verknüpfung mit Versen aus den Propheten und Hagiographen rhetorisch sichtbar ist. Er schrieb: 1. einen Kommentar zum Pentateuch in hartem und rauhem neuhebräischem Style, das in jeder Beziehung unselbstständig, unter dem Namen Sefer ha-'Oscher erschien, eine Zusammenstellung, wie es im Vorworte heißt, den Lesern vollständig genügt[333]. Er sammelte, heißt es daselbst, die Werke der Kommentatoren und zog daraus die Erklärungen, kürzte das Weitschichtige und trug das Entfernte näher, damit die Masse der großen Kommentare entbehrlich werde. Diese Arbeit dauerte zwei Jahre[334]. Sie hat sich in einem Leydener Codex (VIII) in 103 Folioblättern[335], in einer Pariser Handschrift[336] und bei Firkowitsch[337] erhalten. — Obgleich ben Ruben, wie die meisten Kompilatoren, die Erklärungen seiner Vorgänger oder Zeitgenossen gewöhnlich anonym anführt[338], so finden wir doch in seinem Pentateuch-Kommentar eine Anzahl karäischer Ausleger theils als zustimmend theils als widerlegend citirt, die ich hier aufzähle, von Saadja Fajjûmi abgesehen, den er, seinen Quellen folgend, immer widerlegt und bekämpft. Er citirt Anan, das Haupt des Exils, seinen Jünger Malich Harmali, den Nasi (Exilfürst) David ben Bo'a's, Abraham Sefardi aus Sefarad (Kertsch), Jakob und Josef el-Kirkisâni, Abu 'Ali oder Jefet, den er auch Nasi und Melammed nennt, Sahl unter dem Namen Abu-Sari, Josef ben Abraham el-Bazir, Daniël el-Kumasi, Abu-Jakub (ben Gahlûl), Bochtan, Lewi ben Jefet, das Kitâb el-Tamjis von Saadja. Außerdem gedenkt er der Lehren der alten Pharisäer, Saducäer und Samaritaner, am Häufigsten der Samaritaner, auch der arabischen Dialekte und der arabischen Sprache[339]. 2. Einen Kommentar zu den Propheten und Hagiographen, in kürzerer Weise als der zum Pentateuch verfaßt und ohne in Anführung der Erklärungen Anderer die Urheber mit Namen zu nennen. Handschriftlich ist dieser Kommentar in einem Leydener Codex (VIII), der mit dem zum Pentateuch 234 Blatt umfaßt und noch in einem andern Codex daselbst; aber in beiden mangelhaft und mit vielfachen Lücken. Auch in Paris und bei Firkowitsch sind Handschriften dieses Kommentars,

jedoch mehr oder weniger mangelhaft[340]. Nach einer Handschrift, welche ein mit Firkowitsch Verschwägerter mit Namen Elijja in der Krim besessen, worin aber der zu den ersten Propheten und zu Jesaja fehlte, erschien dieser Kommentar im Druck zu Koslow im Jahre 1835, 46 Folioblätter umfassend.

34. Neben dieser exegetischen Arbeit, die im Geiste des Karäerthums zwischen 1010 und 1030 unternommen war, cirkuliren aber in den Bibliotheken noch folgende zwei Werke, welche dem ben Ruben zugeschrieben werden, weil eines auch denselben symbolischen Titel Sefer ha-'Oscher führt und weil der blos rabbanitische Verfasser des Andern denselben Namen hat. In der Leydener Bibliothek[341] liegt nämlich eine in rhetorisch-gereimtem ziemlich fließendem Style abgefaßte kleine hebräische Schrift in Quart über 66 Edelsteine und über deren Fundorte, Farben, Heilkraft u. s. w., welche im Vorworte, das nun gedruckt vorliegt[342], als eine Uebersetzung ausgegeben wird und wo der Uebersetzer sich Jacob ben Ruben nennt. Es ist in der That eine hebräische in gereimter Prosa gefertigte Uebersetzung des lateinischen Gedichts von Marbod, dem Bischof zu St. Rennes in Frankreich (st. 1123), welches Gedicht unter dem Titel „de lapidibus pretiosis enchiridion“ 1531, 1539, 1555 und dann öfter gedruckt wurde. Wie in der erwähnten Handschrift das hinten defekte Werkchen Sefer ha-'Oscher hinter einem Excerpt „Ueber die Steine des hohenpriesterlichen Brustschildes“ steht, gleichsam die theologische Unterlage bildend, ebenso wurde die Urschrift bei Marbod durch seine erste Schrift „liber de lapidibus filiorum Israël“ veranlaßt[343]. Im Vorworte des hebräischen Uebersetzers wird diese theologische Beziehung auf die Steine des hohenpriesterlichen Brustschildes oder auf die Stellen, wo sonst der Edelsteine in der Schrift gedacht wird, hervorgehoben[344]. Um jedoch über den Uebersetzer oder Bearbeiter Jakob ben Ruben, der erwiesenermaaßen über hundert Jahre später als der Karäer dieses Namens geschrieben hat, Einiges zu erfahren, ist es nöthig, die seine Person betreffende Stelle am Eingange näher zu beachten. Da sagt er von sich, daß er, mit Armuth, Entbehrung und Mißgeschick kämpfend, genöthigt war, sich von seiner Heimath zu trennen und unstät zu sein. Auf der Wanderung war es, wo er

dieses Buch übersetzt und Sefer ha-'Oscher genannt hat [345]. Da im Vorworte zu dem Pentateuch-Kommentar des gleichnamigen Jakob ben Ruben der Verfasser ebenfalls von seinen Wanderungen und seinem Mißgeschicke spricht [346] und da dieser sein Buch ebenfalls Sefer ha-'Oscher genannt, so ist es kein Wunder, wenn der karäische Bibliograph Simcha Isaak Luzki in seinem Orach Zaddikim dieses Buch 'Oscher demselben Verfasser zuschreibt, der den Schrift-Kommentar geschrieben hat [347]. Der wirkliche Verfasser dieses Buches war also Rabbanite, lebte in Europa und war vermuthlich in Frankreich oder im christlichen Spanien, übersetzte oder bearbeitete auf seinen Wanderungen das lateinische Gedicht des Bischofs Marbod und kann also erst c. 1200 das Buch geschrieben haben. Er ist aber derselbe wie der Verfasser des hier folgenden Buches, der sich ebenfalls Jakob ben Ruben nennt, seine Lebensumstände ebenso beschreibt, große Vertrautheit mit den lateinischen Schriften der Kirche zeigt und gegen 1200 geschrieben hat.

35. Das zweite fälschlich dem Karäer Jakob ben Ruben zugeschriebene Werk ist das gegenchristliche Buch der Kämpfe Gottes [348], nach Angabe des Kopisten 1170 verfaßt und wirklich in vielen Bibliotheken handschriftlich vorhanden [349]. Der Verfasser Jakob ben Ruben, der auch den Beinamen Tam wie der Tosafist Jakob annimmt, erzählt in dem Vorworte, daß er bei seinen mühseligen Wanderungen zufällig in die Gascogne gekommen sei, wo er zu bleiben gezwungen war und daß ein hochgestellter christlicher Geistlicher daselbst, der in der Rethorik und Metaphysik ausgezeichnet war, ihn liebgewonnen habe. Dieser Kleriker, bei dem er in Wissenschaften Unterricht genommen, war in Bezug auf seine Religion, die er für die einzig wahre hielt, verblendet und forderte den Gast und Schüler auf, das Judenthum zu verlassen oder es zu vertheidigen. Er führte die Werke der Väter seiner Kirche, die des Paulos, Hieronymus und Augustin vor, welche die Wahrheit des Christenthums bewiesen haben, sowie das des Gregor, welcher die Kirchenmusik begründet hat und der Gast Jakob ben Ruben entschloß sich, die Anforderung seines christlichen Freundes aufmerksam zu betrachten, seine Einreden zu erforschen und theils rationell, theils

nach dem Vorbilde der großen und alten Weisen des jüdischen Volkes auf die Widerlegung bedacht zu sein und der Wahrheit nachzuspüren. So entstand das „Buch der Kämpfe Gottes“ in der Form eines Gespräches zwischen einem Unitarier und Trinitarier, behandelt in zwölf Abschnitten, die wieder in Kapitel zerfallen [350]. Außer dem Aufschlusse über die Entstehung seiner Streitschrift gegen das Christenthum, verfaßt in der Gascogne, giebt der Polemiker noch an, daß er 1150 geboren [351], daß die Abfassung dieses Werkes im Jahre 1170 oder richtiger c. 1200 geschehen und daß er mit den lateinischen Kirchenschriften, mit der damaligen christlichen Theologie vertraut gewesen sei. Es ist also natürlich, daß er die lateinische Schrift des Bischofs Marbod übersetzen konnte (c. 1180), die ihm als Vorstudie zur Erklärung der Edelsteine am hochpriesterlichen Brustschilde galt. In diesem Buche, welches in verschiedenen Bibliotheken handschriftlich aufbewahrt wird, werden Ibn Esra, sowie der Dichter und Arzt Josef Ibn Sabara in Barcelona, ersterer als verstorben, citirt; aber er kennt noch nicht Maimûni's More [352]. Dieses Buch „Milchamot“ wurde Grundbuch oder Prototyp zu späteren antichristlichen Werken. Schem-Thob ben Isaak Schafruth in Tudela beendete 1385 zu Tarazona in Aragonien sein antichristliches Werk Eben Bochan, das er in der Vorrede als Auszug des „Milchamot“ bezeichnet [353] und ebenfalls ursprünglich in zwölf Abschnitte getheilt hat, nur daß später mannigfache Beigaben hinzugekommen sind. Ebenso bildet das Milchamot die Grundlage des antichristlichen Sefer Kelimat ha-Gojim, welches Profiat (Prophet) Duran 1397 verfaßt hatte. Als der Apostat Alfonso de Valladolid, der früher Abner geheißen hatte, eine Widerlegung dieser Schrift in hebräischer Sprache schrieb, war bereits der Irrthum verbreitet, daß diese Schrift von Kimchi verfaßt worden sei [354]. Von demselben Jakob ben Ruben im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts stammt wahrscheinlich auch der kabbalistische Kommentar zum Buche Jezira, der den Namen Hechal Adonai führt und von Mose Botarello in seinem Kommentar zu demselben Buche (1409) citirt wird [355]. Es ist nicht der entfernteste Grund vorhanden, die Existenz und die Autorschaft dieses Buches bei Botarello zu bezweifeln, da es längst

bekannt ist, daß Botarello eine große Sammlung von Jezira-Kommentaren zusammengebracht hat und niemals ein Falsator, sondern ein kabbalistischer Schwärmer war [356].

36. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts, da Lewi ben Jefet nur als Verstorbener angeführt wird (1050), erstand den Karäern in Jeschu'a ben Jehuda, den ich hier blos unter dem Namen Jeschu'a anführe, nach Josef el-Bazir der größte Lehrer, der als Exeget, Gesetzlehrer und Philosoph allgemein berühmt ist. Derselbe ist für Organisation und Gestaltung der karäischen Lehre von großem Einfluß gewesen. Geboren um 1050 zu Jerusalem, hieß er arabisch Abu'l-Farâǵ Furkân Ibn Asad [357], und zwar Furkân (Erlösung) als Uebersetzung von Jeschu'a und Asad (Löwe) als Beinamen von Jehuda [358], wie die spanischen, provençalischen und italienischen Juden Jehuda in Leon umsetzten. Er lebte wahrscheinlich beständig in Jerusalem, wo noch immer der Mittelpunkt karäischer Kultur war, war, wie er selbst sagt [359], niemals über Palästina hinausgekommen und hatte weder Irak noch Byzanz gesehen. Was er von jenen Ländern wußte, das hatte] er blos von Fremden erkundet. Er bezeichnete die weltliche Herrschaft, unter welcher seine Genossenschaft in Jerusalem stets stand, als eine islamitische [360]; er erklärte, daß die Palästinenser um 1090 bereits 1020 Jahre zwar im Lande ihrer Väter, aber als Fremde gelebt haben [361]. Bei allen Demüthigungen von Seiten des Islam betrachtete er es doch als eine große Gnade Gottes, daß er in der heiligen Stadt Jerusalem wohnen konnte und daß er daselbst durch seine Beschäftigung mit der Philosophie der Gotteslehre sich Gott nähern durfte [362]. Er studirte die Theologie und Philosophie des Judenthums nach dem Muster seiner karäischen Vorgänger, machte sich vertraut mit dem ganzen karäischen Schriftthume, mit den Arbeiten von Anan, Nahawendi, David ben Bo'as, Sahl Abu Sari, Josef ben Noach, Josef el-Kirkisâni, Abû Jakub Ibn Gahlul; er studirte auch die talmudischen Schriften, die Werke der Rabbinen, namentlich die des Gaon Saadja, der immer noch Zielpunkt karäischer Angriffe war, und nahm sich vorzüglich Josef el-Bazir zum Muster seiner Studien, wie wir weiterhin sehen werden. Nicht blos in der Lehre von 'Arajot (Incest) folgte er dem

el-Bazir und suchte auf diesem Gebiete die Lehre zu ergänzen, sondern er ergänzte auch seine philosophischen Schriften, arbeitete seine eigenen nach diesem Muster aus und verwendete wie seine Vorgänger allen Fleiß auf Gestaltung der philosophischen Termen und auf die Religionsphilosophie. Daraus ist es erklärlich, daß spätere Chronographen, denen die genaue chronologische Zeitenfolge unbekannt war, ihn für einen wirklichen Schüler el-Bazir's hielten. Nach diesem Vorbilde preist er die Philosophie und ermahnt, dieselbe zu studiren und ohne Beweise Nichts anzunehmen [363]. Er prätendirte übrigens gar nicht, in seinen philosophischen Darstellungen selbstständig zu sein, sondern gestand selbst, daß er nur das niedergeschrieben, was er von seinen Lehrern gelernt und aus ihren Büchern ermittelt habe [364]. Ueber die Zustände der karäischen Gemeinden zur Zeit seiner schriftstellerischen Arbeiten, wie überhaupt über seine Zeit, spricht er sich in seiner Auslegung zu Leviticus hinlänglich aus, so daß nicht der entfernteste Zweifel über seine Zeit obwalten kann. Es gab gegen Ende des 11. Jahrhunderts drei Klassen von Karäern in Palästina, die Jeschu'a in seiner homiletischen Abhandlung noch erkennbar zeichnet. Die eine Klasse erkannte öffentlich die Tradition und ihre Gebote als legal an, ging zum Scheine mit den Rabbaniten, den Bann und die Verfolgungen der Synagoge fürchtend; nur in ihren Häusern wagte sie es, nach der Weise des Karäerthums zu leben. Eine zweite Klasse bekannte sich zum Karäerthum nur mit dem Munde, hatte keine Ueberzeugung von der Wahrheit des karäischen Religionssystems und übertrat daher bei jeder Gelegenheit die karäischen Vorschriften. Endlich gab es noch eine dritte Klasse, die in sehr vielen Dingen sich noch auf die Ueberlieferungen ihrer Väter berief, in ihrem Kalender es mit den Rabbaniten hielt, auch in Bezug auf die Sabbat-, Speise- und Reinheitsgesetze ihren rabbanitischen Eltern mehr oder weniger gehorchte und nur theilweise den Karäern beigezählt werden konnte. Solche Spaltungen und Schwankungen in dem Karäerthum bewirkte der Rabbinismus schon früh durch seinen Fanatismus gegen die Abgefallenen, namentlich aber nach der wissenschaftlichen Erstarkung des Rabbinismus durch Saadja. Schon Sahl klagte in seinem Mahnschreiben [365] und in seinem polemischen Ge-

dichte[366] bitter darüber, daß die Rabbaniten durch Bann, Verfluchung, Geld- und Körperstrafen die des Karäismus Verdächtigen zur Uebung der rabbinischen Vorschriften zwingen und durch jegliche Art von Uebermacht Viele aus dem Volke abhalten, sich frei und öffentlich zum Karäerthume zu bekennen. Daher kam es, wie Sahl meint, daß Viele nur Scheinrabbaniten waren, die äußerlich dem mündlichen Gesetze huldigten, während sie im Geheimen dem geschriebenen Gesetze anhingen.* Die Rabbinen haben den Riß weit gemacht, denn sie haben verboten, mit den Getrennten Gemeinschaft zu machen und der Gaon Amram hat es bereits untersagt, in Gemeinschaft mit Karäern zu beten[367].

37. Er bestimmt auch die Zeit seiner Abfassung oder Vollendung des Kommentars zu Leviticus nach verschiedenen Zeitrechnungen auf dasselbe Datum, wo wir die Blüthe seiner Thätigkeit gegen Ende des 11. Jahrhunderts anzusetzen haben Bei Aufzählung der mannigfachen Unterjochungen Israels, die in der Apokalypse Daniels versinnbildet sind, bei der Vorführung der Weltreiche Babel-Chaldäa, Medien-Persien, Jawan-Makedonien und Rom-Ismaël, sagt er von der christlichen (Rom-Edom) Herrschaft, d. h. von dem Christusreiche seit seinem Bestehen, daß sie bereits 1020 nach der Zerstörung Jerusalems und die Herrschaft des Islam bereits 482 Jahre gedauert habe; er schrieb mithin 1090[368]. Weiterhin heißt es daselbst, daß die jüdischen Bewohner des heiligen Landes sich einbilden, seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht im Exil gewesen zu sein, weil sie bereits tausend und einige Jahre im alten Heimathlande wohnen; aber nach der Androhung der Schrift sind sie nichts destoweniger im Exil[369]. Ibn Esra, welcher zu Lucca sechzig Jahre später (1152—1156) seine ausgezeichnete exegetische Arbeit über das Fünfbuch vollendete und auch Jeschu'a's Kommentar auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—1139) erworben hatte, betrachtet ihn mit Recht als den Vertreter der letzten Periode der karäischen Schriftauslegung[370], da in der That mit ihm jede Spur einer selbstständigen Exegese der Karäer verschwunden ist. Als Lehrer der karäischen Gesetzesdeutung, als Religionsphilosoph, Exeget und Homiletiker hatte er nicht blos bei seiner religiösen Genossenschaft, sondern auch bei den Rabbaniten, wie wir von Ibn Esra

und dem Chronisten Abraham ben Dawid erfahren, einen Namen und als zu den Vätern der Karäer gezählt erhielt er die Ehrentitel el-Scheich oder el-Mu'allim el-Kabir[371], obgleich er sowohl in der Philosophie, als auch in der Exegese nur Sammler und Eklektiker war. Er schien nicht das alte karäische Vorurtheil gehabt zu haben, daß das Karäerthum ohne islamitischen Einfluß als geschlossene religiöse Partei aufgetreten sei. Denn er sagt in seinem Pentateuch-Kommentar, in der Einleitung zur Perikope Zaw (Lev. 6, 1 flg.): „Der Prophet Jesaja ruft aus (Jes. 43, 24): du hast mich belästigt durch deine sündhaften Satzungen, das sind die ungöttlichen Gesetze der überlieferten Lehre, welche nach dem Verschwinden der Prophetie von rabbanitischen Lehrern ersonnen sind. Erst als das kleine Horn (in der Apokalypse Daniels), d. h. der Islam, kam, da erwachten die Männer der Schrift und redeten. Diese bekamen sodann Gewalt über die Männer der Ueberlieferung und dem geringsten karäischen Jüngling vermochten sie nicht Rede zu stehen; das war eine halbe Erlösung"[372]. In seiner Bitterkeit und in seinem Hasse gegen die Rabbaniten stand er seinen Vorgängern, namentlich dem Sahl, nicht nach, da die Verfolgungen von gegnerischer Seite fortdauerten. Zu der Schriftstelle (Lev. 19, 17): „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, zu Rede stellen sollst du deinen Nächsten," fügt er die Betrachtung hinzu: „du sollst ihn nicht innerlich hassen und ihm äußerlich Liebe heucheln, sondern wenn du ihn verabscheuungswürdig findest, so sollst du offen deinen Haß aussprechen. Denn es giebt Gelegenheiten, da du deinen Bruder hassen darfst; so wenn du siehst, daß er böse Dinge ausübt, dir flucht, wenn du ihn zurechtweisest, dir Schlechtes andichtet und gegen dich Verläumdungen aussprengt. „Euere Brüder," sagt der Prophet (Jes. 66, 5), „die Euch hassen und bannen u. s. w., sollen zu Schanden werden; und diese Brüder sind nicht die Christen, nicht die Islamiten, welche uns blos hassen, sondern die Rabbaniten, die uns bannen und verfluchen"[373].

38. Bei dieser Gesinnung ist es kein Wunder, wenn die Rabbaniten nicht mit ihm verkehrten; denn seine Schriften zu beachten hatten sie umsoweniger Veranlassung, als innerhalb des Rabbinismus die Theologie in ihrer Gesammtheit viel rationeller sich ausgebildet

hatte. Selbst ein Ibn Esra würde seinen Pentateuch-Kommentar nicht beachtet haben, wenn er nicht den Vorsatz gehabt hätte, auf alle Richtungen in der Exegese einzugehen und alle Erscheinungen zu prüfen. Nur wirkliche Karäer oder zum Karäismus geneigte Jünglinge und Männer von nah und fern mochten zuweilen in sich den Drang fühlen, zu ihm nach Jerusalem zu gehen, philosophische oder nomokanonische Fragen an ihn zu richten, um durch seine Antworten und Bescheide belehrt zu werden. Die karäische Geschichte weiß von solchen Schülern oder Jüngern zu erzählen, die zu Jeschu'a nach Jerusalem in erwähnter Absicht gekommen waren, bei ihm gelernt, seine Schriften aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und durch Zusätze vermehrt hatten und bei der Rückkehr in ihre Heimathländer seine Decisionen und damit das Karäerthum überhaupt zu verbreiten suchten. So ging Thobijja ben Mose von Byzanz nach Jerusalem, richtete Fragen an ihn, übersetzte viele seiner Schriften, brachte sie nach Byzanz (c. 1100) und verschaffte den Decisionen Jeschu'a's daselbst Geltung[374]. Ein anderer Jünger war ein zu den Rabbaniten gezählter Ibn el-Tarâs aus Kastilien, der nach Jerusalem zu el-Scheich Abu'l-Farâǵ Furkân (Jeschu'a) wanderte, daselbst studirte und die Schriften seines Lehrers, der ihn zu einem karäischen Propagandisten gemacht haben soll, nach Kastilien zurückbrachte und viele Rabbaniten zum Karäerthum bekehrte, wie der Chronograph Abraham ben David, zu dessen Zeit Ibn el-Tarâs[375] gestorben war, ausführlich erzählt[376]. Ein dritter Schüler war ein gewisser Jakob ben Simon, wahrscheinlich aus Babylonien, welcher in Jerusalem bei Jeschu'a lernte, wichtige Anfragen in Bezug auf die Arajot-Gesetze an seinen Lehrer richtete und dessen arabisch geschriebenes Werk über die Incestgesetze in's Hebräische übersetzte[377]. Ein vierter Jünger Jeschua's war der Karäer Mose ha-Kohen aus Griechenland[378], welcher zu dem Buche seines Lehrers über Arajot eine Abhandlung hinzugefügt hat, worin er in gereimter oder halachischer Form denselben Gegenstand nach dem Vorgange karäischer Lehrer, namentlich des Jefet, behandelt, gegen Saadja's Arajot-Buch und überhaupt gegen die Rabbaniten stark polemisirt und seines Lehrers Jeschu'a als bereits verstorben (1120—25) gedenkt[379].

39. Diese Ausbreitung von Jeschu'a's vielleicht nicht ganz unverdientem Ruhme nach Irak und Syrien, nach dem byzantinischen Reiche und nach Spanien durch die erwähnten Jünger und durch seine Schriften, veranlaßte den rabbanitischen Eiferer aus Toledo, den Chronographen Abraham ben Dawid, der die Verführungen zum Karäerthum durch Ibn el-Tarâs und durch seine gelehrte Frau (el-Mu'allimah) theilweis mit erlebt hatte (1110—60), sich bitter über Jeschu'a und seine Schriften auszulassen [380] und gegen sein Werk über den Pentateuch zu schreiben. Ben Dawid behauptet nämlich, „daß zu seiner Zeit (1160) die Karäer unnütze und schädliche Auswüchse des Judenthums gewesen wären, herabgekommen und verkümmert, ohne Wissenschaft, ohne religiöse oder profane Poesie und ohne ein Werk daständen, welches für die Theologie von Bedeutung wäre; sie glichen den stummen Hunden, die nicht bellen können [381]. Als Einer unter ihnen sich gefunden, der ein Werk verfaßt hat (über den Pentateuch), so habe er darin gegen Gott lästerliche Dinge ausgestoßen, wie der unwissende Scheich Abu'l-Farağ Furkân Ibn Asad (Jeschu'a) es in seinem Werke gethan. Das Werk des Abu'l-Farâğ, welches Bereschit durch fi Awwal Talâm (am Beginn der Finsterniß, d. h. des Chaos) übersetzte [382], wodurch bereits Ketzerei gelehrt wurde, enthielt in der Erläuterung der Schöpfungsgeschichte viel Verwerfliches und Ketzerisches gegen Gott, was des Verf. Unverständigkeit und mangelhafte Erkenntniß bekundete. In Kommentirung der Perikope Elle Massêh (Num. 33, 1—36, 13) hat dieser das mosaische Recht über den beweglichen und unbeweglichen Besitz in ersonnener, willkührlicher Weise aufgestellt, ohne nach Ueberlieferung oder nach Argumenten zu fragen. Ben Dawid schrieb daher eine Widerlegung wider Jeschu'a's Werk und zeigte darin den Jüngern dessen Unverständigkeit" [383]. Das Urtheil dieses eifernden rabbanitischen Chronographen (Ben Dawid) ist freilich nicht maaßgebend, da er nur die Ausschreitung des Karäerthums in seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, und selbst diese nur in Spanien gekannt hat; indeß legt seine derbe Polemik gegen Jeschu'a immerhin das Zeugniß ab, daß mit dem Beginn des 12. Jahrhunderts Jeschu'a auch in Spanien bekannt wurde. Zur Ermittelung seiner Lebensgeschichte hat aber dieses Bekanntwerden nicht beigetragen; in Feststellung seines Geburts- und Sterbe-

jahres sind wir auf Vermuthungen angewiesen, und wenn wir nicht zufällig in seinem Pentateuch-Kommentar die Data 1088—92 gefunden, so hätten wir nicht einmal eine ohngefähre Bestimmung geben können. Dazu kommt noch, daß die zahlreichen arabischen Urschriften Jeschu'a's, die vielleicht einige geschichtliche Data über sein Leben gegeben hätten, sich gar nicht erhalten haben. Das Wenige, welches in hebräischer Uebersetzung in seltenen Bibliotheken aufbewahrt wird, ist so verstümmelt und mangelhaft, daß man daraus kaum ein Bild der betreffenden Werke gewinnen kann. Als den 15. Juli 1099 die Juden Jerusalems, Rabbaniten wie Karäer, vom Kreuzheer unter Gottfried von Bouillon in eine Synagoge getrieben und daselbst verbrannt wurden [384], mag Jeschu'a mit vielen Rabbaniten und Karäern entfernt gewesen sein, da er nirgends als Märtyrer aufgeführt wird. Als die Erstürmung der heiligen Stadt und das Blutbad vorüber war, kamen, wie wir wissen, Rabbaniten und Karäer wieder nach Jerusalem. Wir haben überdies noch eine kulturgeschichtliche Notiz über die Zeit um 1100. Die karäischen Rigoristen in Jerusalem und Palästina verboten das Lesen arabischer Werke am Sabbat, wenn sie mit arabischer Schrift und nicht mit hebräischer geschrieben waren; gegen diesen Rigorismus trat Jeschu'a mißbilligend auf [385]. Ich gehe nun zur Skizzirung seiner Werke über.

40. Unter den zahlreichen Werken Jeschu'a's, von denen uns Luzki in seiner karäischen Bibliographie Mittheilung macht, nimmt sein Kommentar über den Pentateuch, der in arabischer Sprache geschrieben war, die erste Stelle ein [386]; einer seiner Jünger hat ihn früh schon ins Hebräische übertragen. Der Kommentar zur Genesis [387] wurde nach ausdrücklicher Angabe des Verfassers 1088 verfaßt [388] und befand sich ins Hebräische übersetzt in der karäischen Bibliothek zu Eupatoria (Koslow), bis er im Krimkriege 1854 verschleppt wurde [389]. Sein Schüler Ibn el-Tarâs aus Kastilien brachte die arabische Urschrift nach Spanien, wir wir von Ibn Dâwud erfahren, der uns den Anfang mittheilt und nach seiner Aussage dagegen geschrieben hat [390]. Der Kommentar zu Exodus [391], in seiner hebräischen Uebersetzung der Firkowitsch-Büchersammlung zugehörig [392], wurde ein Jahr später als der zu

Genesis (1089) verfaßt, da der zu Leviticus 1090 abgeschlossen wurde. Aus den mitgetheilten Auszügen[393] erfahren wir, daß die Auslegung Jeschu'a's sprachlich und sachlich auf die heilige Urschrift eingeht, daß der Kommentar und die Uebersetzung Saadja's ihm vollständig vorgelegen hat und daß die bekannte karäische Animosität gegen Saadja, diesen großen Streiter gegen die Karäer, selbst nach fast 200 Jahren noch nicht aufgehört hatte. Er citirt darin die Kommentare seiner karäischen Vorgänger, des David ben Bo'as, des Binjamin Nahawendi u. A., von den Rabbaniten aber blos Saadja, den er auch blos Fajjumi nennt. Außer dem Kommentare gedenkt er noch ausdrücklich der Saadjanischen Monographie über die seltenen Wörter der Schrift, welche vorzüglich aus Mischna, Targum und Talmud zu erläutern sind (Tafsir el-Sab'aïn ꝛc.) Die Notiz über jene Schrift mag vielleicht erst aus Jefet's Kommentar entnommen sein[394]. Der Kommentar zu Leviticus[395] in derselben hebräischen Uebersetzung befindet sich ebenfalls in der Sammlung bei Firkowitsch; aus ihm hat Pinsker Auszüge geliefert[396]. Zur letzten Perikope dieses Buches bemerkt Jeschu'a ausdrücklich, daß bei Vollendung dieses Kommentars Israël bereits 1020 Jahre unter der Herrschaft des Christenthums, 482 Jahre unter der des Islam gestanden habe, was für die Abfassungszeit das Jahr 1090 giebt[397]. In diesem Kommentar beruft er sich auf das Arabische in Tabaristan, um ein seltenes Wort der Schrift zu erklären, vermuthlich nach dem Vorgange Sahl's[398], auf die Ananiten, welche in mancher Beziehung mit den Rabbaniten übereinstimmen[399]: auf die Rabbaniten in Mischna und Talmud, denen er zuweilen folgt[400]. Die hier aufgeführten Schriften karäischer Lehrer sind: das Gebotenbuch Anan's, des bekannten Karäerhauptes, welches ihm wie dem Rabbaniten Eleasar in Spanien mit dem Titel Alluf, dem Zeitgenossen des Gaon Palthui[401] vorgelegen hat; die Kommentare des Sahl Abu Sari, Josef ben Noach, Josef el-Kirkisâni, Abu Jakub Isaak ben Gahlûl u. A. Wie in den vorhergehenden Kommentaren so polemisirt er auch hier beständig gegen den Fajjumiten Saadja mit der bekannten obligaten Bitterkeit und beruft sich auf denselben, indem er sagt, daß der Israelit im Exil sich

des Fleischgenusses zu enthalten habe[402]. Den Kommentar zu Numeri[403] schrieb er 1091; der Chronograph Abraham Ibn Dâwud hat ihn, wie oben erzählt wurde, noch in der arabischen Urschrift vor sich gehabt und erzählt, daß Jeschu'a (Abu'l-Farâǵ) in der Exegese der Schlußperikope ganz eigenwillig das mosaische Recht in Betreff der beweglichen und unbeweglichen Besitzthümer bearbeitet und Ibn el-Tarâs den Kommentar nach Spanien gebracht habe[404]. Der Kommentar zu Deuteronom[405] wurde 1092 geschrieben und hat sich von demselben weder in der arabischen Urschrift noch in der hebräischen Uebersetzung irgendwo eine Spur erhalten; sogar schon Ibn Esra hat nur den zu den ersten drei Büchern finden können. Als Abraham Ibn Esra 60 Jahre später (1152—56) zu Lucca in Italien seinen Pentateuch-Kommentar vollendete, war die karäische Entwickelung in der Schriftauslegung bereits erstarrt und Jeschu'a ist daher der letzte, den er im charakteristischen Vorworte zur Auslegung des Fünfbuches als karäischen Ausleger und zwar sogar mit dem Ehrentitel Rabbi anführt[406]. Auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—39), bei welcher Gelegenheit er auch in Palästina war, mag Ibn Esra den Kommentar Jeschu'a's zu den drei ersten Büchern des Pentateuch, wie auch die des Jefet, des Ben Maschi'h und des Jehuda ha-Parsi erworben haben. damals scheinen schon die Kommentare zu Numeri und Deuteronom verschleppt gewesen zu sein. Denn sämmtliche zwanzig Anführungen aus Jeschu'a's Kommentar bei Ibn Esra in der ersten Recension seiner Pentateuch-Auslegung beschränken sich nur auf die ersten drei Bücher[407]. Als Firkowitsch einen lückenhaften anonymen Kommentar zu Exodus und Leviticus erworben und zur Prüfung und Einsicht an Pinsker überlassen hatte, fand dieser durch Vergleichung mit den Anführungen bei Ibn Esra an zehn Stellen, daß dieser Kommentar dem Jeschu'a und zwar vielleicht der kürzern Recension desselben[408] angehörte.

41. Wie später Ibn Esra so hat auch schon Jeschu'a seinen weitschichtigen Kommentar über das Fünfbuch in kürzerer Fassung arabisch bearbeitet (c. 1100), wonach ihn ebenfalls einer seiner Schüler ins Hebräische übertragen hat. Diese kürzere Recension hieß ara-

bisch Tafsir el-Toraah el-Muchtazar[409], wie uns noch Israël el-Maghrebi in seinem um 1300 verfaßten Gebotenbuch berichtet; hebräisch war sie Perusch ha-Kazer oder Mekuzzar[410] genannt. Es heißt nämlich bei dem erwähnten Israël in der Auseinandersetzung über das was in Bezug auf Unreinheit „Geräth (Keli)" genannt werden kann[411]: „... aber die Ansicht des großen geehrten Alten (el-Scheich el-Kabir el-Fâdhl), des Abu'l-Farag Furkân Ibn Asad u. A. scheint nicht so zu sein, wie wir aus seinen Worten entnehmen können. Denn er sagt in seinem Kommentar kürzerer Fassung (Tafsir el-Muchtazar), daß ein einfacher Stein des Feldes, welcher zufällig ein Rathl (Pfund) wiegt und mithin als Geräth gebraucht werden kann, auch als Geräth anzusehen ist und gesetzlich geeignet ist, die Unreinheit anzunehmen. In dieser Weise will er Alles als Keli betrachten, was nur in irgend einem Falle als solches gebraucht werden kann." Jeschu'a selbst gedenkt in seinem philosophischen Werke über den Dekalog[412], das wie alle seine Werke arabisch verfaßt war, seines Pentateuch-Kommentars kürzerer Fassung, wie wir weiterhin sehen werden. Aus dem erhaltenen Bruchstück des Werkes über den Dekalog in hebräischer Uebersetzung[413] erfahren wir, daß er vor Abfassung dieses Compendiums (Ichtizâr) bereits ein Buch der Speculation[414] geschrieben hatte, worin er alles das, was über die Verbindlichkeit des Gesetzes (el-Nuskh) gesammelt war, in einer besondern ausführlichen Schrift niedergelegt hat[415].

42. Durch das vorhergehende 2. Werk Jeschu'a's werden wir unwillkührlich auf das 3. Werk, welches philosophisch den Dekalog behandelt, hingewiesen. Hadassi in seinem Eschkol ha-Kofer, Ahron ben Josef in seinem Mibchar (1293) und danach Ahron ben Elijja in seiner Religionsphilosophie Ez Chajjim gedenken dieses Werkes von Jeschu'a über den Dekalog, das sie noch vor sich gehabt hatten[416] und erst Luzki in seinem Verzeichnisse hält es für verloren[417]. Indeß findet sich in einem aus 6 verschiedenen Schriften bestehenden Codex der Leydener Bibliothek, der aus dem Jahre 1289 stammt, ein ansehnliches Bruchstück dieses Buches über den Dekalog nach der hebräischen Uebersetzung, c. 84 Octavblätter umfassend[418]. Am Anfange fehlt ein

Blatt, das ganze Fragment geht über das vierte Gebot (Sabbat) nicht hinaus und indem es sonst noch verstümmelt und an vielen Stellen ungenau ist, beschließt es der unbekannte Schreiber mit einem Gedichtchen[419]. Diese Schrift über den Dekalog, von der uns das erwähnte Fragment erhalten ist, war jedoch nur, wie der Verfasser oft genug sagt, die kürzere Fassung, während von der längern sich keine Spur erhalten hat. Zu der Stelle Ex. 19, 8, wo die Schrift berichtet, daß das Volk die Verpflichtung auf sich genommen, unbedingt und ohne Prüfung nach den zehn Worten zu handeln, beruft er sich auf die andere umfänglichere Schrift über den Dekalog, darin er sich über diese seltsame Verpflichtung ausgesprochen habe[420]. Er nennt diese Schrift im Verhältniß zu einer frühern ausführlichern geradezu Compendium (Mekuzzar)[421], wie er sich auch auf das Buch der Speculation, das er vor diesem Compendium geschrieben hat, beruft, um nicht in diesem Compendium die Verbindlichkeit des Gesetzes ausführlich besprechen zu müssen[422]. Er schließt daher dieses Compendium mit den Worten: „Bereits vorher ist dieser Gegenstand ausführlich besprochen worden, soweit durch Betrachtung das Nähere erreichbar war und darum konnten wir hier kurz sein"[423]. Nach der Ermittelung, daß Jeschu'a sein Werk über den Dekalog, wie früher seinen Pentateuch-Kommentar, in längerer und kürzerer Fassung bearbeitet hat, daß die arabischen Urschriften beider Recensionen ganz verloren zu sein scheinen und daß nur von der Recension der kürzern Fassung ein ansehnliches Bruchstück der hebräischen Uebersetzung sich in Leyden erhalten hat, wird es von Interesse sein, eine Analyse dieses Fragments zu geben, um danach ein wenn auch schwaches Bild von der Oekonomie desselben zu erhalten. Das erste Kapitel (1—13) bildet eine Art Einleitung zur Besprechung des Dekalogs, stellt Betrachtungen an über das dem eigentlichen Dekalog vorangehende Kapitel in Exodus und nimmt dabei sehr oft Gelegenheit auf das ausführliche Werk (Sefer ha-Acher) hinzuweisen. Darauf folgt sodann ein einleitender Abschnitt[424] (13—17), worin 44 von seinen Schülern aufgeworfene Fragen in Betreff des Dekalogs im Allgemeinen in aller Kürze beantwortet werden[425], während das ausführliche Werk diesen Gegenstand in mehreren Abschnitten behandelt hatte.

Am Eingange des Abschnitts sagt Jeschu'a ausdrücklich, daß er bereits in der ausführlichen Schrift diese „Quaestiones“ behandelt, daß er sie aber im Compendium kürzer und mehr inhaltlich gefaßt habe[426]. Die erste Frage war: „Wodurch erkannte Israël, daß Gott auf dem Sinai ohne Mittelwesen die zehn Worte gesprochen?“ und in ähnlicher Weise waren alle 44 Fragen dem Lehrer zur Beantwortung vorgelegt[427]. Am Schlusse des einleitenden Abschnitts sagt er, daß dieser in großer Kürze vollendet wurde, ohngeachtet schon in der ersten ausführlichen Recension der Gegenstand kurz behandelt worden war[428]. Zu dem ersten Gebote des Dekalog (Ex. 20, 2—3) hatte er, wie er sagt, in der ausführlichen Schrift den Gegenstand in vielen Abschnitten (Sche'arim) behandelt, um die Erkennung und das Verständniß des einen Theiles der Schriftstelle aus der andern zu erlangen; hier aber ist das Gebot in zwei Hauptdarlegungen ('Injanim), einer für jeden Schriftvers, behandelt und auf die Abschnitte des ausführlichen Werkes hingewiesen (f. 17—21)[429]. Das zweite Gebot (von fol. 21—34) behandelt Jeschu'a in 31 Paragraphen, indem er die Verse Ex. 20, 4—6 bespricht. Bei Gelegenheit dieses Gebotes gedenkt er auch in aller Kürze des Christen- und Magierthums als Götzendienstes und bemerkt dabei, wie so oft, daß er sich hier kurz fassen konnte, weil in der größern Schrift darüber ausführlich gesprochen wurde[430]. Das dritte Gebot (Ex. 20, 7) bespricht Jeschu'a (fol. 35—38) nach der Weise der karäischen Geboten-Bücher, wo das Eintheilungsmoment in Makalah's (hebr. Dibburim) besteht; der letzte Dibbur (38) bespricht den von Gerichtswegen auferlegten Eid. Endlich wird das vierte Gebot (Ex. 20, 8—11), der Sabbat besprochen (fol. 39—84), und zwar in drei Abschnitten, die sodann wieder kleinere Abschnitte haben. Hier in der etwas ausführlichern Behandlung dieses Gebotes gedenkt er der alten karäischen Lehrer als Autoritäten, was er aber bei den drei ersten Geboten nicht gethan, wo nur im Allgemeinen die Mu'allimûn (die Lehrer) erwähnt werden. Die erwähnten Lehrer sind Binjamin Nahawendi (63), Abu Sari Sahl (51. 65), Josef el-Kirkisâni (51. 52. 65.), Josef el-Bazir, auch el-Scheich Josef genannt (41. 63), Salomo (ben Dawid ben Bo'as) karäischer Primat (Nasi) in Aegyp-

ten und endlich Jefet ben 'Ali (63. 66. 67). Es versteht sich von selbst, daß alle diese Lehrer über das 11. Jahrhundert nicht hinausgehen. Die Behandlung der nun folgenden 6 Gebote hat sich, wie bereits erwähnt, nicht einmal im Auszuge in der hebräischen Uebersetzung, oder in lückenhaftem und unverständlichem Text erhalten, so daß nun fast zwei Drittel des Werkes verloren gegangen sind. Die arabische Urschrift beider Recensionen ist zwar verloren gegangen, aber aus dem erhaltenen hebräischen Fragment ist die arabische Redeweise noch sehr sichtbar, zumal der übersetzende Jünger im Gebrauche des Hebräischen noch ungelenk war und, dieser Ungelenkigkeit sich oft bewußt, der ungeschickte Uebersetzer noch zuweilen die arabische Dolmetschung von einzelnen Wörtern bis zu ganzen Sätzen beifügte[431].

43. Den vorgeführten vier Werken Jeschu'a's, die sämmtlich den Pentateuch zum Ausgangspunkt genommen, schließt sich ein 5. Werk an, das unter dem Namen Bereschit Rabba, d. h. Groß-Genesis, angeführt wird[432]. Sehen wir die Citate aus diesem Buche bei dem Religionsphilosophen Ahron ben Elijja genauer an, so erfahren wir, daß er darin den Beweis für die Anfänglichkeit der Weltschöpfung geführt und zu diesem Zwecke zwei Prämissen angenommen hat, die philosophisch besprochen wurden[433], und daß er zu dem Schriftworte der Genesis: „und Gott sah" philosophisch entwickelt, wie Gott, unbeschadet seiner Einheit, sowohl die perceptio intellectus als auch sensus zukommen und beide zusammen nur eine von seinem Wesen unzertrennte Kraft bilden[434]. Ebenso wird Jeschu'a's Ansicht daraus in Bezug auf die Beweise für das Dasein Gottes aus der Betrachtung der Welt angeführt, indem er den Principien der Mutazila beistimmt, daß die Existenz durch Gott nur als Accidens hervorgebracht und nur das Non-Ens das Existirende sei u. s. w.[435]. Das Vorhandensein der Mittelswesen wird aus der philosophischen Speculation und aus der Schöpfungsordnung bewiesen und aus dem Worte Bereschit gedeutet[436]; ebenso ist es mit vielen die Religionsphilosophie betreffenden Gegenständen. Aus diesen ausdrücklichen Anführungen aus der großen Genesis Jeschu'a's in der Religionsphilosophie Ahron ben Elijja's über die Anfänglichkeit der Welt, das Dasein

Gottes, die Mittelwesen oder Engel und aus den Citaten über die Eigenschaften und Namen Gottes[437], über die Propheten, über die Prophetie und den Zweck der Gesetze[438], sehen wir, daß dieses Werk religionsphilosophischen Inhalts war, geschrieben in der strengen philosophischen Redeweise des Josef el-Bazir, daß Jeschu'a seine Themen an Verse der Genesis geknüpft und daß endlich um 1346, als gedachter Ahron seine Religionsphilosophie beendet hatte, das Bereschit Rabba vollständig in hebräischer Uebersetzung vorgelegen hat. Nun liegt in der Leydener Bibliothek ein Bruchstück dieses einst großen Werkes Jeschu'a's in der hebräischen Uebersetzung, ausdrücklich Bereschit Rabba genannt, und zwar in zwei Warner'schen Codices, nämlich in Codex 5 und in Codex 41, dort 34 Folioblätter, hier 37 Quartblätter enthaltend[439]. Nach letzterer Handschrift läßt sich wenigstens annähernd über die Oekonomie des Werkes Einiges mittheilen und Etwas über den wahren Titel des Werkes und seine ursprüngliche Ausdehnung schließen. Das erwähnte handschriftliche Bruchstück nämlich, das in Leyden liegt[440], trägt zwar in der Ueberschrift und Schlußformel den Namen Bereschit Rabba[441] und erstreckt sich auch nur über die Perikope Bereschit und über den Anfang der Perikope Noach; allein aus dem erhaltenen kurzen Vorworte Jeschu'a's, das nun gedruckt vorliegt[442], sieht man klar, daß der gebrauchte Titel nur von einem späteren Schreiber herrühren kann, nachdem von dem Werke nur die Parthie zur Genesis sich erhalten hatte. Jeschu'a sagt im Vorworte, „daß Schüler und Freunde ihn ersucht haben, für sie ein Werk zu verfassen, welches Untersuchungen (Masâlât)[443] über Gegenstände der Religion oder des Gesetzes nach philosophischer Beweisführung enthalten soll. Sie machten geltend, daß diese Art „Quaestiones“ in der karäischen Literatur noch nicht Platz gegriffen hätten. Er willfahrte den Ansuchenden, obgleich die Menge der Beschäftigungen und eine geschwächte Gesundheit ihm hindernd entgegentraten. Er nahm sich vor, die religionsphilosophischen Untersuchungen auf die Perikopen des ganzen Pentateuchs zu vertheilen und bei jeder Perikope die bestimmten Texte aufzusuchen, woran philosophische Untersuchungen geknüpft werden können. Er wollte nur soweit das philosophische Element erörtern, als der

dieses Buch übersetzt und Sefer ha-'Oscher genannt hat[345]. Da im Vorworte zu dem Pentateuch-Kommentar des gleichnamigen Jakob ben Ruben der Verfasser ebenfalls von seinen Wanderungen und seinem Mißgeschicke spricht[346] und da dieser sein Buch ebenfalls Sefer ha-'Oscher genannt, so ist es kein Wunder, wenn der karäische Bibliograph Simcha Isaak Luzki in seinem Orach Zaddikim dieses Buch 'Oscher demselben Verfasser zuschreibt, der den Schrift-Kommentar geschrieben hat[347]. Der wirkliche Verfasser dieses Buches war also Rabbanite, lebte in Europa und war vermuthlich in Frankreich oder im christlichen Spanien, übersetzte oder bearbeitete auf seinen Wanderungen das lateinische Gedicht des Bischofs Marbod und kann also erst c. 1200 das Buch geschrieben haben. Er ist aber derselbe wie der Verfasser des hier folgenden Buches, der sich ebenfalls Jakob ben Ruben nennt, seine Lebensumstände ebenso beschreibt, große Vertrautheit mit den lateinischen Schriften der Kirche zeigt und gegen 1200 geschrieben hat.

35. Das zweite fälschlich dem Karäer Jakob ben Ruben zugeschriebene Werk ist das gegenchristliche Buch der Kämpfe Gottes[348], nach Angabe des Kopisten 1170 verfaßt und wirklich in vielen Bibliotheken handschriftlich vorhanden[349]. Der Verfasser Jakob ben Ruben, der auch den Beinamen Tam wie der Tosafist Jakob annimmt, erzählt in dem Vorworte, daß er bei seinen mühseligen Wanderungen zufällig in die Gascogne gekommen sei, wo er zu bleiben gezwungen war und daß ein hochgestellter christlicher Geistlicher daselbst, der in der Rethorik und Metaphysik ausgezeichnet war, ihn liebgewonnen habe. Dieser Kleriker, bei dem er in Wissenschaften Unterricht genommen, war in Bezug auf seine Religion, die er für die einzig wahre hielt, verblendet und forderte den Gast und Schüler auf, das Judenthum zu verlassen oder es zu vertheidigen. Er führte die Werke der Väter seiner Kirche, die des Paulos, Hieronymus und Augustin vor, welche die Wahrheit des Christenthums bewiesen haben, sowie das des Gregor, welcher die Kirchenmusik begründet hat und der Gast Jakob ben Ruben entschloß sich, die Anforderung seines christlichen Freundes aufmerksam zu betrachten, seine Einreden zu erforschen und theils rationell, theils

nach dem Vorbilde der großen und alten Weisen des jüdischen Volkes auf die Widerlegung bedacht zu sein und der Wahrheit nachzuspüren. So entstand das „Buch der Kämpfe Gottes" in der Form eines Gespräches zwischen einem Unitarier und Trinitarier, behandelt in zwölf Abschnitten, die wieder in Kapitel zerfallen [350]. Außer dem Aufschlusse über die Entstehung seiner Streitschrift gegen das Christenthum, verfaßt in der Gascogne, giebt der Polemiker noch an, daß er 1150 geboren [351], daß die Abfassung dieses Werkes im Jahre 1170 oder richtiger c. 1200 geschehen und daß er mit den lateinischen Kirchenschriften, mit der damaligen christlichen Theologie vertraut gewesen sei. Es ist also natürlich, daß er die lateinische Schrift des Bischofs Marbod übersetzen konnte (c. 1180), die ihm als Vorstudie zur Erklärung der Edelsteine am hochpriesterlichen Brustschilde galt. In diesem Buche, welches in verschiedenen Bibliotheken handschriftlich aufbewahrt wird, werden Ibn Esra, sowie der Dichter und Arzt Josef Ibn Sabara in Barcelona, ersterer als verstorben, citirt; aber er kennt noch nicht Maimûni's More [352]. Dieses Buch „Milchamot" wurde Grundbuch oder Prototyp zu späteren antichristlichen Werken. Schem-Thob ben Isaak Schafruth in Tudela beendete 1385 zu Tarazona in Aragonien sein antichristliches Werk Eben Bochan, das er in der Vorrede als Auszug des „Milchamot" bezeichnet [353] und ebenfalls ursprünglich in zwölf Abschnitte getheilt hat, nur daß später mannigfache Beigaben hinzugekommen sind. Ebenso bildet das Milchamot die Grundlage des antichristlichen Sefer Kelimat ha-Gojim, welches Profiat (Prophet) Duran 1397 verfaßt hatte. Als der Apostat Alfonso de Valladolid, der früher Abner geheißen hatte, eine Widerlegung dieser Schrift in hebräischer Sprache schrieb, war bereits der Irrthum verbreitet, daß diese Schrift von Kimchi verfaßt worden sei [354]. Von demselben Jakob ben Ruben im letzten Viertel des 12. Jahrhunderts stammt wahrscheinlich auch der kabbalistische Kommentar zum Buche Jezira, der den Namen Hechal Adonai führt und von Mose Botarello in seinem Kommentar zu demselben Buche (1409) citirt wird [355]. Es ist nicht der entfernteste Grund vorhanden, die Existenz und die Autorschaft dieses Buches bei Botarello zu bezweifeln, da es längst

bekannt ist, daß Botarello eine große Sammlung von Jezira-Kommentaren zusammengebracht hat und niemals ein Falsator, sondern ein kabbalistischer Schwärmer war[356].

36. Gegen Ende des 11. Jahrhunderts, da Lewi ben Jefet nur als Verstorbener angeführt wird (1050), erstand den Karäern in Jeschu'a ben Jehuda, den ich hier blos unter dem Namen Jeschu'a anführe, nach Josef el-Bazir der größte Lehrer, der als Exeget, Gesetzlehrer und Philosoph allgemein berühmt ist. Derselbe ist für Organisation und Gestaltung der karäischen Lehre von großem Einfluß gewesen. Geboren um 1050 zu Jerusalem, hieß er arabisch Abu'l-Farağ Furkân Ibn Asad[357], und zwar Furkân (Erlösung) als Uebersetzung von Jeschu'a und Asad (Löwe) als Beinamen von Jehuda[358], wie die spanischen, provençalischen und italienischen Juden Jehuda in Leon umsetzten. Er lebte wahrscheinlich beständig in Jerusalem, wo noch immer der Mittelpunkt karäischer Kultur war, war, wie er selbst sagt[359], niemals über Palästina hinausgekommen und hatte weder Irak noch Byzanz gesehen. Was er von jenen Ländern wußte, das hatte er blos von Fremden erkundet. Er bezeichnete die weltliche Herrschaft, unter welcher seine Genossenschaft in Jerusalem stets stand, als eine islamitische[360]; er erklärte, daß die Palästinenser um 1090 bereits 1020 Jahre zwar im Lande ihrer Väter, aber als Fremde gelebt haben[361]. Bei allen Demüthigungen von Seiten des Islam betrachtete er es doch als eine große Gnade Gottes, daß er in der heiligen Stadt Jerusalem wohnen konnte und daß er daselbst durch seine Beschäftigung mit der Philosophie der Gotteslehre sich Gott nähern durfte[362]. Er studirte die Theologie und Philosophie des Judenthums nach dem Muster seiner karäischen Vorgänger, machte sich vertraut mit dem ganzen karäischen Schriftthume, mit den Arbeiten von Anan, Nahawendi, David ben Bo'as, Sahl Abu Sari, Josef ben Noach, Josef el-Kirkisâni. Abû Jakub Ibn Gahlul; er studirte auch die talmudischen Schriften, die Werke der Rabbinen, namentlich die des Gaon Saadja, der immer noch Zielpunkt karäischer Angriffe war, und nahm sich vorzüglich Josef el-Bazir zum Muster seiner Studien, wie wir weiterhin sehen werden. Nicht blos in der Lehre von 'Arajot (Inceſt) folgte er dem

el-Bazir und suchte auf diesem Gebiete die Lehre zu ergänzen, sondern er ergänzte auch seine philosophischen Schriften, arbeitete seine eigenen nach diesem Muster aus und verwendete wie seine Vorgänger allen Fleiß auf Gestaltung der philosophischen Termen und auf die Religionsphilosophie. Daraus ist es erklärlich, daß spätere Chronographen, denen die genaue chronologische Zeitenfolge unbekannt war, ihn für einen wirklichen Schüler el-Bazir's hielten. Nach diesem Vorbilde preist er die Philosophie und ermahnt, dieselbe zu studiren und ohne Beweise Nichts anzunehmen[363]. Er prätendirte übrigens gar nicht, in seinen philosophischen Darstellungen selbstständig zu sein, sondern gestand selbst, daß er nur das niedergeschrieben, was er von seinen Lehrern gelernt und aus ihren Büchern ermittelt habe[364]. Ueber die Zustände der karäischen Gemeinden zur Zeit seiner schriftstellerischen Arbeiten, wie überhaupt über seine Zeit, spricht er sich in seiner Auslegung zu Leviticus hinlänglich aus, so daß nicht der entfernteste Zweifel über seine Zeit obwalten kann. Es gab gegen Ende des 11. Jahrhunderts drei Klassen von Karäern in Palästina, die Jeschu'a in seiner homiletischen Abhandlung noch erkennbar zeichnet. Die eine Klasse erkannte öffentlich die Tradition und ihre Gebote als legal an, ging zum Scheine mit den Rabbaniten, den Bann und die Verfolgungen der Synagoge fürchtend; nur in ihren Häusern wagte sie es, nach der Weise des Karäerthums zu leben. Eine zweite Klasse bekannte sich zum Karäerthum nur mit dem Munde, hatte keine Ueberzeugung von der Wahrheit des karäischen Religionssystems und übertrat daher bei jeder Gelegenheit die karäischen Vorschriften. Endlich gab es noch eine dritte Klasse, die in sehr vielen Dingen sich noch auf die Ueberlieferungen ihrer Väter berief, in ihrem Kalender es mit den Rabbaniten hielt, auch in Bezug auf die Sabbat-, Speise- und Reinheitsgesetze ihren rabbanitischen Eltern mehr oder weniger gehorchte und nur theilweise den Karäern beigezählt werden konnte. Solche Spaltungen und Schwankungen in dem Karäerthum bewirkte der Rabbinismus schon früh durch seinen Fanatismus gegen die Abgefallenen, namentlich aber nach der wissenschaftlichen Erstarkung des Rabbinismus durch Saadja. Schon Sahl klagte in seinem Mahnschreiben[365] und in seinem polemischen Ge-

dichte[366] bitter darüber, daß die Rabbaniten durch Bann, Verfluchung, Geld- und Körperstrafen die des Karäismus Verdächtigen zur Uebung der rabbinischen Vorschriften zwingen und durch jegliche Art von Uebermacht Viele aus dem Volke abhalten, sich frei und öffentlich zum Karäerthume zu bekennen. Daher kam es, wie Sahl meint, daß Viele nur Scheinrabbaniten waren, die äußerlich dem mündlichen Gesetze huldigten, während sie im Geheimen dem geschriebenen Gesetze anhingen. Die Rabbinen haben den Riß weit gemacht, denn sie haben verboten, mit den Getrennten Gemeinschaft zu machen und der Gaon Amram hat es bereits untersagt, in Gemeinschaft mit Karäern zu beten[367].

37. Er bestimmt auch die Zeit seiner Abfassung oder Vollendung des Kommentars zu Leviticus nach verschiedenen Zeitrechnungen auf dasselbe Datum, wo wir die Blüthe seiner Thätigkeit gegen Ende des 11. Jahrhunderts anzusetzen haben Bei Aufzählung der mannigfachen Unterjochungen Israels, die in der Apokalypse Daniels versinnbildet sind, bei der Vorführung der Weltreiche Babel-Chaldäa, Medien-Persien, Jawan-Makedonien und Rom-Ismaël, sagt er von der christlichen (Rom-Edom) Herrschaft, d. h. von dem Christusreiche seit seinem Bestehen, daß sie bereits 1020 nach der Zerstörung Jerusalems und die Herrschaft des Islam bereits 482 Jahre gedauert habe; er schrieb mithin 1090[368]. Weiterhin heißt es daselbst, daß die jüdischen Bewohner des heiligen Landes sich einbilden, seit der Zerstörung Jerusalems durch Titus nicht im Exil gewesen zu sein, weil sie bereits tausend und einige Jahre im alten Heimathlande wohnen; aber nach der Androhung der Schrift sind sie nichts destoweniger im Exil[369]. Ibn Esra, welcher zu Lucca sechzig Jahre später (1152—1156) seine ausgezeichnete exegetische Arbeit über das Fünfbuch vollendete und auch Jeschu'a's Kommentar auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—1139) erworben hatte, betrachtet ihn mit Recht als den Vertreter der letzten Periode der karäischen Schriftauslegung[370], da in der That mit ihm jede Spur einer selbstständigen Exegese der Karäer verschwunden ist. Als Lehrer der karäischen Gesetzesdeutung, als Religionsphilosoph, Exeget und Homiletiker hatte er nicht blos bei seiner religiösen Genossenschaft, sondern auch bei den Rabbaniten, wie wir von Ibn Esra

und dem Chronisten Abraham ben Dawid erfahren, einen Namen und als zu den Vätern der Karäer gezählt erhielt er die Ehrentitel el-Scheich oder el-Mu'allim el-Kabir[371], obgleich er sowohl in der Philosophie, als auch in der Exegese nur Sammler und Eklektiker war. Er schien nicht das alte karäische Vorurtheil gehabt zu haben, daß das Karäerthum ohne islamitischen Einfluß als geschlossene religiöse Partei aufgetreten sei. Denn er sagt in seinem Pentateuch-Kommentar, in der Einleitung zur Perikope Zaw (Lev. 6, 1 flg.): „Der Prophet Jesaja ruft aus (Jes. 43, 24): du hast mich belästigt durch deine sündhaften Satzungen, das sind die ungöttlichen Gesetze der überlieferten Lehre, welche nach dem Verschwinden der Prophetie von rabbanitischen Lehrern ersonnen sind. Erst als das kleine Horn (in der Apokalypse Daniels), d. h. der Islam, kam, da erwachten die Männer der Schrift und redeten. Diese bekamen sodann Gewalt über die Männer der Ueberlieferung und dem geringsten karäischen Jüngling vermochten sie nicht Rede zu stehen; das war eine halbe Erlösung"[372]. In seiner Bitterkeit und in seinem Hasse gegen die Rabbaniten stand er seinen Vorgängern, namentlich dem Sahl, nicht nach, da die Verfolgungen von gegnerischer Seite fortdauerten. Zu der Schriftstelle (Lev. 19, 17): „Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen, zu Rede stellen sollst du deinen Nächsten," fügt er die Betrachtung hinzu: „du sollst ihn nicht innerlich hassen und ihm äußerlich Liebe heucheln, sondern wenn du ihn verabscheuungswürdig findest, so sollst du offen deinen Haß aussprechen. Denn es giebt Gelegenheiten, da du deinen Bruder hassen darfst; so wenn du siehst, daß er böse Dinge ausübt, dir flucht, wenn du ihn zurechtweisest, dir Schlechtes andichtet und gegen dich Verläumdungen aussprengt. „Euere Brüder," sagt der Prophet (Jes. 66, 5), „die Euch hassen und bannen u. s. w., sollen zu Schanden werden; und diese Brüder sind nicht die Christen, nicht die Islamiten, welche uns blos hassen, sondern die Rabbaniten, die uns bannen und verfluchen"[373].

38. Bei dieser Gesinnung ist es kein Wunder, wenn die Rabbaniten nicht mit ihm verkehrten; denn seine Schriften zu beachten hatten sie umsoweniger Veranlassung, als innerhalb des Rabbinismus die Theologie in ihrer Gesammtheit viel rationeller sich ausgebildet

hatte Selbst ein Ibn Esra würde seinen Pentateuch-Kommentar nicht beachtet haben, wenn er nicht den Vorsatz gehabt hätte, auf alle Richtungen in der Exegese einzugehen und alle Erscheinungen zu prüfen. Nur wirkliche Karäer oder zum Karäismus geneigte Jünglinge und Männer von nah und fern mochten zuweilen in sich den Drang fühlen, zu ihm nach Jerusalem zu gehen, philosophische oder nomokanonische Fragen an ihn zu richten, um durch seine Antworten und Bescheide belehrt zu werden. Die karäische Geschichte weiß von solchen Schülern oder Jüngern zu erzählen, die zu Jeschu'a nach Jerusalem in erwähnter Absicht gekommen waren, bei ihm gelernt, seine Schriften aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und durch Zusätze vermehrt hatten und bei der Rückkehr in ihre Heimathländer seine Decisionen und damit das Karäerthum überhaupt zu verbreiten suchten. So ging Thobijja ben Mose von Byzanz nach Jerusalem, richtete Fragen an ihn, übersetzte viele seiner Schriften, brachte sie nach Byzanz (c. 1100) und verschaffte den Decisionen Jeschu'a's daselbst Geltung [374]. Ein anderer Jünger war ein zu den Rabbaniten gezählter Ibn el-Tarâs aus Kastilien, der nach Jerusalem zu el-Scheich Abu'l-Farâǵ Furkân (Jeschu'a) wanderte, daselbst studirte und die Schriften seines Lehrers, der ihn zu einem karäischen Propagandisten gemacht haben soll, nach Kastilien zurückbrachte und viele Rabbaniten zum Karäerthum bekehrte, wie der Chronograph Abraham ben David, zu dessen Zeit Ibn el-Tarâs [375] gestorben war, ausführlich erzählt [376]. Ein dritter Schüler war ein gewisser Jakob ben Simon, wahrscheinlich aus Babylonien, welcher in Jerusalem bei Jeschu'a lernte, wichtige Anfragen in Bezug auf die 'Arajot-Gesetze an seinen Lehrer richtete und dessen arabisch geschriebenes Werk über die Incestgesetze in's Hebräische übersetzte [377]. Ein vierter Jünger Jeschua's war der Karäer Mose ha-Kohen aus Griechenland [378], welcher zu dem Buche seines Lehrers über 'Arajot eine Abhandlung hinzugefügt hat, worin er in gereimter oder halazischer Form denselben Gegenstand nach dem Vorgange karäischer Lehrer, namentlich des Jefet, behandelt, gegen Saadja's 'Arajot-Buch und überhaupt gegen die Rabbaniten stark polemisirt und seines Lehrers Jeschu'a als bereits verstorben (1120—25) gedenkt [379].

39. Diese Ausbreitung von Jeschu'a's vielleicht nicht ganz unverdientem Ruhme nach Irak und Syrien, nach dem byzantinischen Reiche und nach Spanien durch die erwähnten Jünger und durch seine Schriften, veranlaßte den rabbanitischen Eiferer aus Toledo, den Chronographen Abraham ben Dawid, der die Verführungen zum Karäerthum durch Ibn el-Tarâs und durch seine gelehrte Frau (el-Mu'allimah) theilweis mit erlebt hatte (1110—60), sich bitter über Jeschu'a und seine Schriften auszulassen[380] und gegen sein Werk über den Pentateuch zu schreiben. Ben Dawid behauptet nämlich, „daß zu seiner Zeit (1160) die Karäer unnütze und schädliche Auswüchse des Judenthums gewesen wären, herabgekommen und verkümmert, ohne Wissenschaft, ohne religiöse oder profane Poesie und ohne ein Werk daständen, welches für die Theologie von Bedeutung wäre; sie glichen den stummen Hunden, die nicht bellen können[381]. Als Einer unter ihnen sich gefunden, der ein Werk verfaßt hat (über den Pentateuch), so habe er darin gegen Gott lästerliche Dinge ausgestoßen, wie der unwissende Scheich Abu'l-Farâǵ Furkân Ibn Asad (Jeschu'a) es in seinem Werke gethan. Das Werk des Abu'l-Farâǵ, welches Bereschit durch fi Awwal Talâm (am Beginn der Finsterniß, d. h. des Chaos) übersetzte[382], wodurch bereits Ketzerei gelehrt wurde, enthielt in der Erläuterung der Schöpfungsgeschichte viel Verwerfliches und Ketzerisches gegen Gott, was des Verf. Unverständigkeit und mangelhafte Erkenntniß bekundete. In Kommentirung der Perikope Elle Maſſ'eh (Num. 33, 1—36, 13) hat dieser das mosaische Recht über den beweglichen und unbeweglichen Besitz in ersonnener, willkührlicher Weise aufgestellt, ohne nach Ueberlieferung oder nach Argumenten zu fragen. Ben Dawid schrieb daher eine Widerlegung wider Jeschu'a's Werk und zeigte darin den Jüngern dessen Unverständigkeit"[383]. Das Urtheil dieses eifernden rabbanitischen Chronographen (Ben Dawid) ist freilich nicht maaßgebend, da er nur die Ausschreitung des Karäerthums in seiner Zeit, in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, und selbst diese nur in Spanien gekannt hat; indeß legt seine derbe Polemik gegen Jeschu'a immerhin das Zeugniß ab, daß mit dem Beginn des 12. Jahrhunderts Jeschu'a auch in Spanien bekannt wurde. Zur Ermittelung seiner Lebensgeschichte hat aber dieses Bekanntwerden nicht beigetragen; in Feststellung seines Geburts- und Sterbe-

jahres sind wir auf Vermuthungen angewiesen, und wenn wir nicht zufällig in seinem Pentateuch-Kommentar die Data 1088—92 gefunden, so hätten wir nicht einmal eine ohngefähre Bestimmung geben können. Dazu kommt noch, daß die zahlreichen arabischen Urschriften Jeschuʿa's, die vielleicht einige geschichtliche Data über sein Leben gegeben hätten, sich gar nicht erhalten haben. Das Wenige, welches in hebräischer Uebersetzung in seltenen Bibliotheken aufbewahrt wird, ist so verstümmelt und mangelhaft, daß man daraus kaum ein Bild der betreffenden Werke gewinnen kann. Als den 15. Juli 1099 die Juden Jerusalems, Rabbaniten wie Karäer, vom Kreuzheer unter Gottfried von Bouillon in eine Synagoge getrieben und daselbst verbrannt wurden[384], mag Jeschuʿa mit vielen Rabbaniten und Karäern entfernt gewesen sein, da er nirgends als Märtyrer aufgeführt wird. Als die Erstürmung der heiligen Stadt und das Blutbad vorüber war, kamen, wie wir wissen, Rabbaniten und Karäer wieder nach Jerusalem. Wir haben überdies noch eine kulturgeschichtliche Notiz über die Zeit um 1100. Die karäischen Rigoristen in Jerusalem und Palästina verboten das Lesen arabischer Werke am Sabbat, wenn sie mit arabischer Schrift und nicht mit hebräischer geschrieben waren; gegen diesen Rigorismus trat Jeschuʿa mißbilligend auf[385]. Ich gehe nun zur Skizzirung seiner Werke über.

40. Unter den zahlreichen Werken Jeschuʿa's, von denen uns Luzki in seiner karäischen Bibliographie Mittheilung macht, nimmt sein Kommentar über den Pentateuch, der in arabischer Sprache geschrieben war, die erste Stelle ein[386]; einer seiner Jünger hat ihn früh schon ins Hebräische übertragen. Der Kommentar zur Genesis[387] wurde nach ausdrücklicher Angabe des Verfassers 1088 verfaßt[388] und befand sich ins Hebräische übersetzt in der karäischen Bibliothek zu Eupatoria (Koslow), bis er im Krimkriege 1854 verschleppt wurde[389]. Sein Schüler Ibn el-Tarâs aus Kastilien brachte die arabische Urschrift nach Spanien, wir wir von Ibn Dâwud erfahren, der uns den Anfang mittheilt und nach seiner Aussage dagegen geschrieben hat[390]. Der Kommentar zu Exodus[391], in seiner hebräischen Uebersetzung der Firkowitsch-Büchersammlung zugehörig[392], wurde ein Jahr später als der zu

Genesis (1089) verfaßt, da der zu Leviticus 1090 abgeschlossen wurde. Aus den mitgetheilten Auszügen[393] erfahren wir, daß die Auslegung Jeschu'a's sprachlich und sachlich auf die heilige Urschrift eingeht, daß der Kommentar und die Uebersetzung Saadja's ihm vollständig vorgelegen hat und daß die bekannte karäische Animosität gegen Saadja, diesen großen Streiter gegen die Karäer, selbst nach fast 200 Jahren noch nicht aufgehört hatte. Er citirt darin die Kommentare seiner karäischen Vorgänger, des David ben Bo'as, des Binjamin Nahawendi u. A., von den Rabbaniten aber blos Saadja, den er auch blos Fajjumi nennt. Außer dem Kommentare gedenkt er noch ausdrücklich der Saadjanischen Monographie über die seltenen Wörter der Schrift, welche vorzüglich aus Mischna, Targum und Talmud zu erläutern sind (Tafsir el-Sab'aïn ꝛc.) Die Notiz über jene Schrift mag vielleicht erst aus Jefet's Kommentar entnommen sein[394]. Der Kommentar zu Leviticus[395] in derselben hebräischen Uebersetzung befindet sich ebenfalls in der Sammlung bei Firkowitsch; aus ihm hat Pinsker Auszüge geliefert[396]. Zur letzten Perikope dieses Buches bemerkt Jeschu'a ausdrücklich, daß bei Vollendung dieses Kommentars Israël bereits 1020 Jahre unter der Herrschaft des Christenthums, 482 Jahre unter der des Islam gestanden habe, was für die Abfassungszeit das Jahr 1090 giebt[397]. In diesem Kommentar beruft er sich auf das Arabische in Tabaristan, um ein seltenes Wort der Schrift zu erklären, vermuthlich nach dem Vorgange Sahl's[398], auf die Ananiten, welche in mancher Beziehung mit den Rabbaniten übereinstimmen[399]: auf die Rabbaniten in Mischna und Talmud, denen er zuweilen folgt[400]. Die hier aufgeführten Schriften karäischer Lehrer sind: das Gebotenbuch Anan's, des bekannten Karäerhauptes, welches ihm wie dem Rabbaniten Eleasar in Spanien mit dem Titel Alluf, dem Zeitgenossen des Gaon Palthui[401] vorgelegen hat; die Kommentare des Sahl Abu Sari, Josef ben Noach, Josef el-Kirkisâni, Abu Jakub Isaak ben Sahlûl u. A. Wie in den vorhergehenden Kommentaren so polemisirt er auch hier beständig gegen den Fajjumiten Saadja mit der bekannten obligaten Bitterkeit und beruft sich auf denselben, indem er sagt, daß der Israelit im Exil sich

des Fleischgenusses zu enthalten habe[402]. Den Kommentar zu Numeri[403] schrieb er 1091; der Chronograph Abraham Ibn Dâwud hat ihn, wie oben erzählt wurde, noch in der arabischen Urschrift vor sich gehabt und erzählt, daß Jeschu'a (Abu'l-Farâg) in der Exegese der Schlußperikope ganz eigenwillig das mosaische Recht in Betreff der beweglichen und unbeweglichen Besitzthümer bearbeitet und Ibn el-Tarâs den Kommentar nach Spanien gebracht habe[404]. Der Kommentar zu Deuteronom[405] wurde 1092 geschrieben und hat sich von demselben weder in der arabischen Urschrift noch in der hebräischen Uebersetzung irgendwo eine Spur erhalten; sogar schon Ibn Esra hat nur den zu den ersten drei Büchern finden können. Als Abraham Ibn Esra 60 Jahre später (1152—56) zu Lucca in Italien seinen Pentateuch-Kommentar vollendete, war die karäische Entwickelung in der Schriftauslegung bereits erstarrt und Jeschu'a ist daher der letzte, den er im charakteristischen Vorworte zur Auslegung des Fünfbuches als karäischen Ausleger und zwar sogar mit dem Ehrentitel Rabbi anführt[406]. Auf seinen Reisen im Morgenlande (1138—39), bei welcher Gelegenheit er auch in Palästina war, mag Ibn Esra den Kommentar Jeschu'a's zu den drei ersten Büchern des Pentateuch, wie auch die des Jefet, des Ben Maschi'h und des Jehuda ha-Parsi erworben haben. damals scheinen schon die Kommentare zu Numeri und Deuteronom verschleppt gewesen zu sein. Denn sämmtliche zwanzig Anführungen aus Jeschu'a's Kommentar bei Ibn Esra in der ersten Recension seiner Pentateuch-Auslegung beschränken sich nur auf die ersten drei Bücher[407]. Als Firkowitsch einen lückenhaften anonymen Kommentar zu Exodus und Leviticus erworben und zur Prüfung und Einsicht an Pinsker überlassen hatte, fand dieser durch Vergleichung mit den Anführungen bei Ibn Esra an zehn Stellen, daß dieser Kommentar dem Jeschu'a und zwar vielleicht der kürzern Recension desselben[408] angehörte.

41. Wie später Ibn Esra so hat auch schon Jeschu'a seinen weitschichtigen Kommentar über das Fünfbuch in kürzerer Fassung arabisch bearbeitet (c. 1100), wonach ihn ebenfalls einer seiner Schüler ins Hebräische übertragen hat. Diese kürzere Recension hieß ara-

bisch Taffir el-Toraah el-Muchtaçar[409], wie uns noch Israël el-Maghrebi in seinem um 1300 verfaßten Gebotenbuch berichtet; hebräisch war sie Peruſch ha-Kazer oder Mekuzzar[410] genannt. Es heißt nämlich bei dem erwähnten Israël in der Auseinandersetzung über das was in Bezug auf Unreinheit „Geräth (Keli)“ genannt werden kann[411]: „... aber die Ansicht des großen geehrten Alten (el-Scheich el-Kabir el-Fâdhl), des Abu'l-Farağ Furkân Ibn Asad u. A. scheint nicht so zu sein, wie wir aus seinen Worten entnehmen können. Denn er sagt in seinem Kommentar kürzerer Fassung (Taffir el-Muchtaçar), daß ein einfacher Stein des Feldes, welcher zufällig ein Rathl (Pfund) wiegt und mithin als Geräth gebraucht werden kann, auch als Geräth anzusehen ist und gesetzlich geeignet ist, die Unreinheit anzunehmen. In dieser Weise will er Alles als Keli betrachten, was nur in irgend einem Falle als solches gebraucht werden kann.“ Jeschu'a selbst gedenkt in seinem philosophischen Werke über den Dekalog[412], das wie alle seine Werke arabisch verfaßt war, seines Pentateuch-Kommentars kürzerer Fassung, wie wir weiterhin sehen werden. Aus dem erhaltenen Bruchstück des Werkes über den Dekalog in hebräischer Uebersetzung[413] erfahren wir, daß er vor Abfassung dieses Compendiums (Ichtiçâr) bereits ein Buch der Speculation[414] geschrieben hatte, worin er alles das, was über die Verbindlichkeit des Gesetzes (el-Nuskh) gesammelt war, in einer besondern ausführlichen Schrift niedergelegt hat[415].

42. Durch das vorhergehende 2. Werk Jeschu'a's werden wir unwillkührlich auf das 3. Werk, welches philosophisch den Dekalog behandelt, hingewiesen. Hadassi in seinem Eschkol ha-Kofer, Ahron ben Josef in seinem Mibchar (1293) und danach Ahron ben Elijja in seiner Religionsphilosophie Ez Chajjim gedenken dieses Werkes von Jeschu'a über den Dekalog, das sie noch vor sich gehabt hatten[416] und erst Luzki in seinem Verzeichnisse hält es für verloren[417]. Indeß findet sich in einem aus 6 verschiedenen Schriften bestehenden Codex der Leydener Bibliothek, der aus dem Jahre 1289 stammt, ein ansehnliches Bruchstück dieses Buches über den Dekalog nach der hebräischen Uebersetzung, c. 84 Octavblätter umfassend[418]. Am Anfange fehlt ein

Blatt, das ganze Fragment geht über das vierte Gebot (Sabbat) nicht hinaus und indem es sonst noch verstümmelt und an vielen Stellen ungenau ist, beschließt es der unbekannte Schreiber mit einem Gedichtchen[419]. Diese Schrift über den Dekalog, von der uns das erwähnte Fragment erhalten ist, war jedoch nur, wie der Verfasser oft genug sagt, die kürzere Fassung, während von der längern sich keine Spur erhalten hat. Zu der Stelle Ex. 19, 8, wo die Schrift berichtet, daß das Volk die Verpflichtung auf sich genommen, unbedingt und ohne Prüfung nach den zehn Worten zu handeln, beruft er sich auf die andere umfänglichere Schrift über den Dekalog, darin er sich über diese seltsame Verpflichtung ausgesprochen habe[420]. Er nennt diese Schrift im Verhältniß zu einer frühern ausführlichern geradezu Compendium (Mekuzzar)[421], wie er sich auch auf das Buch der Speculation, das er vor diesem Compendium geschrieben hat, beruft, um nicht in diesem Compendium die Verbindlichkeit des Gesetzes ausführlich besprechen zu müssen[422]. Er schließt daher dieses Compendium mit den Worten: „Bereits vorher ist dieser Gegenstand ausführlich besprochen worden, soweit durch Betrachtung das Nähere erreichbar war und darum konnten wir hier kurz sein“[423]. Nach der Ermittelung, daß Jeschu°a sein Werk über den Dekalog, wie früher seinen Pentateuch-Kommentar, in längerer und kürzerer Fassung bearbeitet hat, daß die arabischen Urschriften beider Recensionen ganz verloren zu sein scheinen und daß nur von der Recension der kürzern Fassung ein ansehnliches Bruchstück der hebräischen Uebersetzung sich in Leyden erhalten hat, wird es von Interesse sein, eine Analyse dieses Fragments zu geben, um danach ein wenn auch schwaches Bild von der Oekonomie desselben zu erhalten. Das erste Kapitel (1—13) bildet eine Art Einleitung zur Besprechung des Dekalogs, stellt Betrachtungen an über das dem eigentlichen Dekalog vorangehende Kapitel in Exodus und nimmt dabei sehr oft Gelegenheit auf das ausführliche Werk (Sefer ha-Acher) hinzuweisen. Darauf folgt sodann ein einleitender Abschnitt[424] (13—17), worin 44 von seinen Schülern aufgeworfene Fragen in Betreff des Dekalogs im Allgemeinen in aller Kürze beantwortet werden[425], während das ausführliche Werk diesen Gegenstand in mehreren Abschnitten behandelt hatte.

Am Eingange des Abschnitts sagt Jeschu'a ausdrücklich, daß er bereits in der ausführlichen Schrift diese „Quaestiones" behandelt, daß er sie aber im Compendium kürzer und mehr inhaltlich gefaßt habe[426]. Die erste Frage war: „Wodurch erkannte Israël, daß Gott auf dem Sinai ohne Mittelwesen die zehn Worte gesprochen?" und in ähnlicher Weise waren alle 44 Fragen dem Lehrer zur Beantwortung vorgelegt[427]. Am Schlusse des einleitenden Abschnitts sagt er, daß dieser in großer Kürze vollendet wurde, ohngeachtet schon in der ersten ausführlichen Recension der Gegenstand kurz behandelt worden war[428]. Zu dem ersten Gebote des Dekalog (Ex. 20, 2—3) hatte er, wie er sagt, in der ausführlichen Schrift den Gegenstand in vielen Abschnitten (Sche'arim) behandelt, um die Erkennung und das Verständniß des einen Theiles der Schriftstelle aus der andern zu erlangen; hier aber ist das Gebot in zwei Hauptdarlegungen ('Injanim), einer für jeden Schriftvers, behandelt und auf die Abschnitte des ausführlichen Werkes hingewiesen (f. 17—21)[429]. Das zweite Gebot (von fol. 21—34) behandelt Jeschu'a in 31 Paragraphen, indem er die Verse Ex. 20, 4—6 bespricht. Bei Gelegenheit dieses Gebotes gedenkt er auch in aller Kürze des Christen- und Magierthums als Götzendienstes und bemerkt dabei, wie so oft, daß er sich hier kurz fassen konnte, weil in der größern Schrift darüber ausführlich gesprochen wurde[430]. Das dritte Gebot (Ex. 20, 7) bespricht Jeschu'a (fol. 35—38) nach der Weise der karäischen Geboten-Bücher, wo das Eintheilungsmoment in Makalah's (hebr. Dibburim) besteht; der letzte Dibbur (38) bespricht den von Gerichtswegen auferlegten Eid. Endlich wird das vierte Gebot (Ex. 20, 8—11), der Sabbat besprochen (fol. 39—84), und zwar in drei Abschnitten, die sodann wieder kleinere Abschnitte haben. Hier in der etwas ausführlichern Behandlung dieses Gebotes gedenkt er der alten karäischen Lehrer als Autoritäten, was er aber bei den drei ersten Geboten nicht gethan, wo nur im Allgemeinen die Mu'allimûn (die Lehrer) erwähnt werden. Die erwähnten Lehrer sind Binjamin Nahawendi (63), Abu Sari Sahl (51. 65), Josef el-Kirkisâni (51. 52. 65.), Josef el-Bazir, auch el-Scheich Josef genannt (41. 63), Salomo (ben Dawid ben Bo'as) karäischer Primat (Nasi) in Aegyp-

ten und endlich Jefet ben 'Ali (63. 66. 67). Es versteht sich von selbst, daß alle diese Lehrer über das 11. Jahrhundert nicht hinausgehen. Die Behandlung der nun folgenden 6 Gebote hat sich, wie bereits erwähnt, nicht einmal im Auszuge in der hebräischen Uebersetzung, oder in lückenhaftem und unverständlichem Text erhalten, so daß nun fast zwei Drittel des Werkes verloren gegangen sind. Die arabische Urschrift beider Recensionen ist zwar verloren gegangen, aber aus dem erhaltenen hebräischen Fragment ist die arabische Redeweise noch sehr sichtbar, zumal der übersetzende Jünger im Gebrauche des Hebräischen noch ungelenk war und, dieser Ungelenkigkeit sich oft bewußt, der ungeschickte Uebersetzer noch zuweilen die arabische Dolmetschung von einzelnen Wörtern bis zu ganzen Sätzen beifügte[431].

43. Den vorgeführten vier Werken Jeschu'a's, die sämmtlich den Pentateuch zum Ausgangspunkt genommen, schließt sich ein 5. Werk an, das unter dem Namen Bereschit Rabba, d. h. Groß-Genesis, angeführt wird[432]. Sehen wir die Citate aus diesem Buche bei dem Religionsphilosophen Ahron ben Elijja genauer an, so erfahren wir, daß er darin den Beweis für die Anfänglichkeit der Weltschöpfung geführt und zu diesem Zwecke zwei Prämissen angenommen hat, die philosophisch besprochen wurden[433], und daß er zu dem Schriftworte der Genesis: „und Gott sah" philosophisch entwickelt, wie Gott, unbeschadet seiner Einheit, sowohl die perceptio intellectus als auch sensus zukommen und beide zusammen nur eine von seinem Wesen unzertrennte Kraft bilden[434]. Ebenso wird Jeschu'a's Ansicht daraus in Bezug auf die Beweise für das Dasein Gottes aus der Betrachtung der Welt angeführt, indem er den Principien der Mutazila beistimmt, daß die Existenz durch Gott nur als Accidens hervorgebracht und nur das Non-Ens das Existirende sei u. s. w.[435]. Das Vorhandensein der Mittelswesen wird aus der philosophischen Speculation und aus der Schöpfungsordnung bewiesen und aus dem Worte Bereschit gedeutet[436]; ebenso ist es mit vielen die Religionsphilosophie betreffenden Gegenständen. Aus diesen ausdrücklichen Anführungen aus der großen Genesis Jeschu'a's in der Religionsphilosophie Ahron ben Elijja's über die Anfänglichkeit der Welt, das Dasein

Gottes, die Mittelwesen oder Engel und aus den Citaten über die Eigenschaften und Namen Gottes[437], über die Propheten, über die Prophetie und den Zweck der Gesetze[438], sehen wir, daß dieses Werk religionsphilosophischen Inhalts war, geschrieben in der strengen philosophischen Redeweise des Josef el-Bazir, daß Jeschu'a seine Themen an Verse der Genesis geknüpft und daß endlich um 1346, als gedachter Ahron seine Religionsphilosophie beendet hatte, das Bereschit Rabba vollständig in hebräischer Uebersetzung vorgelegen hat. Nun liegt in der Leydener Bibliothek ein Bruchstück dieses einst großen Werkes Jeschu'a's in der hebräischen Uebersetzung, ausdrücklich Bereschit Rabba genannt, und zwar in zwei Warner'schen Codices, nämlich in Codex 5 und in Codex 41, dort 34 Folioblätter, hier 37 Quartblätter enthaltend[439]. Nach letzterer Handschrift läßt sich wenigstens annähernd über die Oekonomie des Werkes Einiges mittheilen und Etwas über den wahren Titel des Werkes und seine ursprüngliche Ausdehnung schließen. Das erwähnte handschriftliche Bruchstück nämlich, das in Leyden liegt[440], trägt zwar in der Ueberschrift und Schlußformel den Namen Bereschit Rabba[441] und erstreckt sich auch nur über die Perikope Bereschit und über den Anfang der Perikope Noach; allein aus dem erhaltenen kurzen Vorworte Jeschu'a's, das nun gedruckt vorliegt[442], sieht man klar, daß der gebrauchte Titel nur von einem späteren Schreiber herrühren kann, nachdem von dem Werke nur die Parthie zur Genesis sich erhalten hatte. Jeschu'a sagt im Vorworte, „daß Schüler und Freunde ihn ersucht haben, für sie ein Werk zu verfassen, welches Untersuchungen (Masâlât)[443] über Gegenstände der Religion oder des Gesetzes nach philosophischer Beweisführung enthalten soll. Sie machten geltend, daß diese Art „Quaestiones" in der karäischen Literatur noch nicht Platz gegriffen hätten. Er willfahrte den Ansuchenden, obgleich die Menge der Beschäftigungen und eine geschwächte Gesundheit ihm hindernd entgegentraten. Er nahm sich vor, die religionsphilosophischen Untersuchungen auf die Perikopen des ganzen Pentateuchs zu vertheilen und bei jeder Perikope die bestimmten Texte aufzusuchen, woran philosophische Untersuchungen geknüpft werden können. Er wollte nur soweit das philosophische Element erörtern, als der

Text es zu erfordern schien, da es ihm zu weiteren Ausführungen an Zeit gebrach. Die Aussprüche der Gelehrten will er zwar anführen, wie auch alles das, was eigenes Denken eingiebt, allein immer nur in großer Kürze und ohne die Prätension, die gegen einander streitenden Meinungen der Gelehrten erschöpfen zu wollen. Nur wo der Gegenstand eine weitere Ausführung verlangt, verspricht er weitläufiger zu sein". Aus diesem Exposé ersehen wir aber 1. daß Jeschu'a diese Untersuchungen über den ganzen Pentateuch ausgedehnt hat und nicht blos über die Genesis; 2. daß der Name Bereschit Rabba oder Groß-Genesis beim Verfasser selbst gar nicht vorkam und auch gar nicht vorkommen konnte; 3. daß der ursprüngliche Titel arabisch so gelautet haben muß, daß die hebräische Uebersetzung davon שאלות בפרשיות התורה על דרך הראיה war, wie wirklich der Name, in der hebräischen Uebersetzung des Vorwortes, lautet. Der Uebersetzer dieses Werkes aus dem Arabischen mag auch nichts von dem Titel Bereschit Rabba gewußt haben; vielmehr betrachteten die ersten Abschreiber der Uebersetzung, als sie das Werk ohne Titel fanden, es als großen philosophischen Midrasch und fügten den Namen der fünf Bücher Mose's wie beim Midrasch das Beiwort Rabba bei. Daher ist es erklärlich, daß Hadassi in seinem Eschkol und der Arzt Ahron ben Josef in seinem Mibchar auch das Wa-Jikra Rabba, d. h. Groß-Leviticus, noch vor sich gehabt haben und also citiren[444]. Später hat sich nur die Partie zur Genesis erhalten und auch davon ist uns nur ein Bruchstück geblieben, so daß wir nur auf das erhaltene Bruchstück zurückkommen können.

44. Das erhaltene Bruchstück, in einer Handschrift vom Bl. 63—101 reichend[445], erstreckt sich nur über die ersten Kapitel der Genesis, da der Abschreiber, nach eigener Aussage, nicht mehr vorgefunden hat. Es handelt sich darum, aus dem Erhaltenen die Oekonomie des ganzen Werkes, welches über das ganze Fünfbuch ausgedehnt war, zu erkennen. Wie schon erwähnt, sind es theologisch-philosophische Abhandlungen, an gewisse Verse des Fünfbuches geknüpft, in Form philosophischer Homilien, wie sie zu manchen Zeiten wirklich zum liturgischen Lehrvortrag gekommen sind. Der Text der philosophischen Homilie, der zum Ausgangs-

punkt der religionsphilosophischen Abhandlung dient, ist stets aus der Perikope des Fünfbuches genommen, mit einer Stelle aus den Propheten und einer aus dem Psalter zu einem homiletischen Strauß gewunden. In der künstlichen und losen Verbindung dieser Verse aus der dreigetheilten Schrift wird bald die ethische, bald die religionsphilosophische Seite des Textes in belehrender Weise behandelt. Schon der große Midrasch trägt die Agada in gleicher homiletischer Form vor, verknüpft Verse der dreigetheilten Schrift zu einem Text, um daran die Agada zu lehren und die Leser zu erbauen. Der Talmud argumentirt ebenfalls in dieser Form[446]. Zum Abschnitt des ersten Tagewerkes der Schöpfung (Genesis 1, 1—5) hat z. B. unser Jeschu'a (63—79) in homiletischer Weise aus den Propheten die Stelle Jes. 45, 12, aus dem Psalter Psalm 104 angereihet, weil sie sämmtlich von der Weltschöpfung handeln, und diese Verknüpfung der Texte zu einer Einheit und dann zur Grundlage der Abhandlung wird als Exordium angesehen[447]. Auf das Exordium folgt sodann die Besprechung des behandelten Gegenstandes, hier die Anfänglichkeit der Welt[448], in katechetischer oder discussiver Form[449], als erster Theil der Homilie[450], dann das schon berührte Thema von der Anfänglichkeit der Welt mit fünf dafür sprechenden Beweisen[451], woran die dahin gehörenden anderweiten „Quaestiones" oder philosophischen Themen mit Beseitigung der mannigfachen Einwürfe geschlossen werden[452]. Endlich folgt noch darauf (79—81) ein Abschnitt[453], worin exegetisch der Inhalt des Textes erläutert[454] und mit dogmatischen, grammatischen und erklärenden Bemerkungen durchflochten wird. Nach dieser Oekonomie wird der Text des dritten Tagewerkes der Schöpfung (Gen. 1. 9 flg.)[455] zur Behandlung physikalisch-theologischer Wissenschaft in homiletischer Form verwendet (fol. 81—83) und der Text des vierten Tagewerkes (Gen. 1, 19 flg.)[456] zur Besprechung des unvermeidlichen Thema's der Karäer, über Neumond, Kalender und Festzeiten (fol. 84—93). In gleicher Weise mag das fünfte und sechste Tagewerk (Gen. 1, 19—30) zu physikalischen Themen verwendet worden (fol. 93—95) und der Text über den Schöpfungs-Sabbat (Gen. 2, 1—3) zur Besprechung der Sabbat-Frage (fol. 95—96) benutzt worden sein.

Die Handschrift ist aber, wie oben erwähnt wurde, schon zu den ersten Texten (Gen. c. 1—2, 3) in jeder Beziehung mangelhaft und voller Lücken (fol. 63—96), da bald das Exordium, bald die katechetische Form, bald das wissenschaftliche Thema und bald der exegetische Schlußabschnitt fehlt oder verstümmelt ist. Von den Themen bis zum Anfange der Perikope Noach (fol. 96—101) sind nur winzige Bruchstücke erhalten, die nicht ein Bild der Behandlung abgeben. Wir sehen jedoch aus den Anführungen in ʿEz Chajjim des Ahron ben Elija, daß diese philosophischen Homilien sehr ausgedehnt waren und daß das philosophische Element mit großer Schärfe darin behandelt worden ist.

45. Die Bedeutsamkeit der Masâlât Jeschuʿa's wird man aus der Benutzung karäischer und rabbanitischer Vorgänger, arabischer Philosophen und Sekten sehr leicht erkennen und auch das Fragment liefert einen kleinen Beitrag dazu, so lücken- und mangelhaft es auch ist. Wir finden von Jeschuʿa hier angeführt Scheich Abu ʿAli el-Bazri (85), bei Gelegenheit der Besprechung der Sabbat-Frage[457], Abu Jakub Josef Ibn Bachtawi (85. 90), von den Rabbaniten Saadja, den Fajjumiten (88, 90), die astronomischen Tafeln Mâmûn's[458] und des Ptolemäos (89. 90), die indischen Sekten der Brahmijja und Dahrijja (70), die Sekte der Badrijja (90), von Badr (Vollmond) u. s. w. u. s. w. Sonst führt er noch an die Sprachkundigen (72)[459], die Astrologen (81. 84)[460], die Philosophen (65)[461], die Mutakallimûn (68. 76)[462] u. s. w. Interessant ist das zu Gen. 5, 24 über Chanoch (Enoch) Mitgetheilte (f. 97). Er sagt daselbst, „daß von einigen seiner rabbanitischen Brüder in Bezug auf Chanoch Dinge erzählt werden, über die man erschrickt und die man nicht einmal nachsagen darf; daß er in den deutlichen und klaren Worten der Schrift keine Veranlassung zu solchen Aussagen sehe und daß dergleichen Leute nur als Atheisten angesehen werden können, mit denen man keine Gemeinschaft haben darf und die man verwünschen muß" u. s. w. Bei aller Unklarheit im Ausdrucke des beschädigten und nur in unförmlicher Uebersetzung vorliegenden Textes sehen wir doch so viel, daß Jeschuʿa das Buch von den sieben Hallen (Hechalot) mit der Sage von Metatron

meint, der mit Chanoch identificirt wird. Die mystischen Agada's über Chanoch-Metatron, die von einer schwärmerischen, mit krankhafter Phantasie behafteten Partei ausgingen, sind in der That so gotteslästerlich und sprechen so sehr dem Judenthume Hohn, daß Jeschu'a vollkommen berechtigt war, die Träger dieser Agada's als Leugner der Glaubenswurzel anzusehen.

46. Von diesem ursprünglich großartig angelegten Buche der philosophischen Homilien über das Fünfbuch[463], von dem nur ein Bruchstück unter dem Namen Bereschit Rabba sich erhalten hat, gehen wir zu seinem Geboten-Buche (Sefer Mizwot), das in der hebräischen Uebersetzung den symbolischen Titel Sefer ha-Jaschar[464] führte, über. Der Karäer Daniel ben Mose Firûs giebt in seinem im Jahre 1682 angefertigten arabischen Auszug aus Bachjâ's Werk „Von den Herzenspflichten“[465] eine aus einer alten Quelle entnommene „Kette der karäischen Ueberlieferung“[466], wo es von unserem Jeschu'a heißt, daß er das Buch Jaschar über alle Gebote des Pentateuchs angefertigt habe[467]. Dasselbe wiederholt Mardechai ben Nissan (1699) in seinem Dod Mardechai[468], nur daß er den Verfasser Jeschu'a ben 'Ali nennt, worunter übrigens kein anderer als Jeschu'a ben Jehuda zu verstehen ist[469]. Diejenige Partie des Sefer ha-Jaschar oder des Gebotenbuches, welche den Gesetzes-Complex über die für die Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade behandelte, konnte jedoch in diesem alle Gesetze umfassenden Werke nicht so ausführlich behandelt werden, als die Wichtigkeit des Gegenstandes es erheischte. Er bearbeitete daher die Vorschriften über „'Arajot“ noch besonders in ausführlicher Weise zu einem eigenen Werke aus, um, wie Luzki sagt[470], das wichtige Thema zu erweitern, die Ansichten der Vorgänger vollständig anzuführen und auch aus Anan's Gebotenbuch das Betreffende vorzulegen. Elijja Baschiatschi, der große, vielumfassende Gesetzeslehrer aus Adrianopel um 1490, hat in seinem karäischen Nomokanon Adderet die zahlreichsten Anführungen aus dem Gebotenbuche Jeschu'a's, wenngleich er den Titel Sefer ha-Jaschar nur einige Mal erwähnt. Er führt dieses Werk an bei dem Gebote über die Neumondsweihe und über den Kalender[471], über Abib oder Monat der Gerstenreife[472], über

Sabbat-Gesetze, manchmal sogar im Gegensatze zu Josef el-Bazir[473], über Pesach[474] und über das Mazzotfest[475], über die Zählung der Wochen-Heptade[476] und über das Wochenfest[477], über die Schlachtungsregeln[478], die Ehegesetze im Allgemeinen[479], über die Sittenlehren[480], über die vier Erkenntnißwege der natürlichen Dinge[481] und über die Richter, welche die Wahrheit zu ermitteln haben[482]. Alle diese Anführungen können nur aus seinem Gebotenbuche ha-Jaschar genommen worden sein, das nun verloren zu sein scheint. Da das Kitâb el-'Arajot nur eine weitere Bearbeitung dieses Gegenstandes aus dem Buche Jaschar ist, so kann man es nur natürlich finden, wenn auch diese Erweiterung in der hebräischen Uebersetzung zuweilen Sefer ha-Jaschar genannt wird.

47. Das für die Gesetzes-Praxis bedeutendste und einflußreichste Werk Jeschu'a's war sein Kitâb el-'Arajot, d. h. sein Buch über den Incest oder über die Betreffs der Ehe verbotenen Verwandtschaftsgrade, im Hebräischen gewöhnlich unter dem Namen Sefer ha-'Arajot aufgeführt[483]. Wie der erste Redaktor des Werkes, welcher mit Jeschu'a's Schüler Jakob ben Simon gleichzeitig gelebt hat, am Eingange einer erhaltenen Handschrift erzählt, hatte Jeschu'a's genannter Schüler Fragen an seinen Lehrer in Betreff dieses Thema's gerichtet, wie auch andere Schüler als Thobijja aus Byzanz und Ibn el-Taras aus Kastilien es ebenfalls gethan haben. Jeschu'a beantwortete diese mannigfache Zweifel aufwerfenden Fragen in arabischer Sprache, woraus dann dieses Buch in arabischer Sprache entstanden ist, welches Jakob ins Hebräische übersetzt hat. Wir haben demnach hier das Werk Jeschu'a's über 'Arajot in der hebräischen Uebersetzung seines Schülers Jakob ben Simon, wie die Schlußformel[484] und die Benutzer desselben ausdrücklich bemerken. Ueber den allgemeinen Inhalt dieses Werkes spricht sich derselbe Redaktor im Verlauf seines Vorberichts dahin aus:, „daß es auf Grundlage der aufgeworfenen schweren und Zweifel erregenden Fragen und aus den erfolgten Antworten besteht". Mithin ist das Werk nicht in ordnungsmäßiger Entwickelung, nicht in der Weise der Exegeten die betreffenden Schriftstellen der Reihe nach erklärend, verfaßt worden.

Das ganze Buch behandelt blos ein einziges Hauptthema, die verbotenen Verwandtschaftsgrade, und die Untersuchungen hängen von den Einwendungen und Fragen ab. Die Beweise, welche Andere auf diesem Gebiete geliefert haben, sowie die Gelehrten, welche den Beweisführern gefolgt sind, werden hier angeführt. Was ältere Karäer darüber gesagt und was die Rabbaniten aus einer Mischna in Bezug darauf deducirt haben, das wird hier eingehender geprüft[485]. Der Titel des Buches kann aber, wie man schon aus dem Vorworte des Redaktors sieht, nicht blos Kitâb el-ʿArajot, hebräisch Sefer ha-ʿArajot gewesen sein, sondern „das Buch der Antworten auf wichtige Anfragen über ʿArajot"[486], wie dieses Werk bei Ahron ben Elijja wirklich heißt und wie die erhaltenen Bruchstücke hinlänglich bestätigen. Die Form war also, wie die der philosophischen Homilien, katechetisch[487], wie er sie auch sonst gewählt hat. Der Inhalt war, wie schon bemerkt wurde, eine weitere Ausführung des betreffenden Theiles über ʿArajot in seinem Buche der Gebote oder Sefer ha-Jaschar[488].

48. Bevor wir auf die specielle Oekonomie und den Inhalt dieses Werkes Jeschuʿa's eingehen, ist es nöthig, die erhaltenen Reste der hebräischen Uebersetzung näher zu beschreiben, welche uns als Quelle dienen. In der Leydener Bibliothek befindet sich als 16. Stück des 41. Codex ein handschriftliches Bruchstück dieses Werkes, welches aus 105 Quartblättern besteht, von Blatt 153 bis 258 in diesem Codex sich erstreckend. Dasselbe Buch in noch mehr verstümmelter und lückenhafter Gestalt befindet sich auch daselbst als 1. Stück im 25. Codex, worin es zwar nur 67 Quartblatt enthält, aber doch durch Vergleichung beider einen leidlichen Text von dem Erhaltenen herzustellen erlaubt. Codex 25 wurde von Elijja ben Jehuda Tischbi 1575 zu Konstantinopel geschrieben und Codex 41 von Jsaak ben Jehuda Tischbi; ich citire gewöhnlich nach letzterem, wonach ich Oekonomie und Inhalt beschreibe. Das Buch ist in Makâlât, d. h. dicta, hebräisch Dibburim[489] eingetheilt, was bei den arabisch schreibenden Autoren für Abschnitt oder Abhandlung gebraucht wird. Der erste Dibbûr (f. 155—180) behandelt die hermeneutischen Principien der auf dieses Gebiet bezüglichen Schriftworte, die Erklärung der Ausdrücke und

Worte in ihrer nomokanonischen, technischen und der rein sprachlichen Anwendung nach der Natur der Sprache, die logischen Regeln bei Entwickelung der Gesetze und die Grundsätze der Recension [490]. Die mannigfachen Verständnißweisen des Wortsinnes der Schrift, die Gesetzes-Sprache und das linguistische Wortverständniß bilden die Hauptbedingungen zum Verständniß der Tora und somit auch der Verse über ʿArajot. Er läßt diesen Abschnitt in fünf Kapitel zerfallen, denen sodann noch dogmatische und philosophische Untersuchungen (Scheëlot) folgen, welche mit diesem Thema verbunden sind, wenn sie auch nur entfernt mit ʿArajot zusammenhängen mögen [491]. Den Beginn der Einleitung zu diesem ganzen ersten Abschnitt bildet, wie man deutlich aus dem Auszuge dieses Werkes sehen kann [492], der Satz: „Wisse daß die Verschiedenheit der Ansichten über ʿArajot sehr groß ist u. s. w.“ [493], der in unserer Handschrift dem Vorworte des Redaktors sich eng anschließt. Er stellt sodann drei Arten auf, nach denen das Gesetz über ʿArajot zu entwickeln ist, nämlich 1. nach der Evidenz aus den drei kanonischen Erkenntnißweisen der Karäer, aus der Schrift (el-Kitâb), aus der Schlußfolgerung (el-Kijâs), und aus der Reception in der Gemeinde (el-Ğamâʿah) [494]. 2. Nach dem Gegensatze, weil das Verbotensein sich nicht ausdrücklich in der Schrift findet und die Tora-Besitzer daher das Erlaubtsein allgemein mit Recht annehmen dürfen [495]. 3. Ueberwiegung des Verbotenseins oder umgekehrt, wobei weder für das Eine noch für das Andere ein strikter Beweis da ist [496]. Mose Baschiatschi, welcher in seinem Sebach Pesach (f. 74) aus dieser Einleitung die zweite Weise in arabischer und hebräischer Sprache citirt [497], schreibt diese Einleitung des Buches über ʿArajot schon dem Sefer ha-Jaschar zu [498]. Man sieht daraus, wie auch aus der Zustimmung des Jehuda Puki [499], Elijja Baschiatschi [500] und Luzki [501], daß man später angefangen hat, das Sefer ha-ʿArajot auch Sefer ha-Jaschar zu nennen. — Aus dem Schlusse des ersten Abschnittes (f. 180—181) wird zugleich der Inhalt des zweiten Abschnittes klar. Dieser behandelt die Vorführung und kritische Prüfung der Beweise, welche die Gelehrten zur Deducirung der mannigfachen Verbote angewandt haben. Dergleichen Beweise oder

Deductionen, kanonisch geprüft und besprochen, zählt unser Jeschu'a in diesem Dibbur[502] sechs auf und wird in dieser Handschrift der erste von 181—184, der zweite von 185—193, der dritte von 194—209, der vierte von 210—211, der fünfte von 211 ab und der sechste bis 219 behandelt, sodaß die sechs Argumente gleichsam sechs Kapitel bilden. — Der dritte Abschnitt behandelt die Ansichten der karäischen mehr oder weniger bekannten Lehrer über dieses Thema und Prüfung oder Widerlegung derselben[503]. Die Unterabtheilungen heißen gewöhnlich Perakim, einmal aber unregelmäßig Scha'ar, ohne daß darum ein Unterschied ist. Von den Kapiteln dieses Abschnittes behandelt das erste die Ansichten einiger ungenannter karäischer Lehrer (f. 219—221)[504], das zweite die Ansichten Anan's aus seinem Gebotenbuche (221—223), wo ein großes wörtliches Citat aus Anan's Schrift in 16 Paragraphen mitgetheilt wird[505], das dritte die weitere Besprechung der Ansichten Anan's (223—234), das vierte die Ansichten des Josef el-Kirkisâni über 'Arajot; aus el-Kirkisâni's Werk citirt er den achten, neunten, elften und zwölften Abschnitt[506]. Das fünfte Kapitel behandelt in Kürze die Ansichten des Nahawendi (241—42), dessen Werk er, wie er ausdrücklich sagt[507], nicht vollständig vor sich gehabt hatte. Das sechste Kapitel endlich bespricht die Ansicht des Abu'l-Sari Sahl ben Mazliach (f. 242—244) mit seinen fünf hermeneutischen Deductionsmitteln[508], von denen er Einige in der Einleitung gegeben hat[509]. Das siebente Kapitel behandelt die Ansichten des Jefet ben 'Ali und einiger Anderer, (244—249), die er aber nicht einer Prüfung unterwirft, weil er schon im Vorhergehenden die Sache genügend besprochen hat. Ebenso wird da die Ansicht des Lewi ben Jefet besprochen. — Der vierte Abschnitt behandelt die rabbanitischen Ansichten über die Arajot-Gesetze[510], reicht von Blatt 249—258 und bespricht ebenfalls wie die frühern Abschnitte in vielen Kapiteln den Stoff. In diesem letzten Abschnitte wird nächst den Ansichten Saadja el-Fajjûmi's, der bei den Karäern stets als Inbegriff und Urbild des Rabbinismus gegolten hat, noch besonders das Buch der Halachot[511] von Simon Kiârâ aus Bazra[512] hervorgehoben, das hier merkwürdiger Weise auch Halachot Ra'u genannt

wird[513] und von dem er, wie er sagt, ein fehlerhaftes unkorrigirtes und daher oft unverständliches Exemplar vor sich gehabt hat, ausführlich citirt. Er mußte den Inhalt über ʿArajot in Sätze abtheilen, das Eine aus dem Andern zu erkennen suchen und überhaupt erst die Fehler ausmerzen. Dann gedenkt er noch eines Auszuges (Kizzûr) aus beiden Talmuden, nämlich aus dem babylonischen oder ostländischen und dem palästinischen oder westländischen, worin er ebenfalls die Ansicht eines Theiles der Rabbaniten gefunden hat; dieses Compendium hielt er für ganz verschieden von dem Buche der Halachot[514]. — Solcher Gestalt ist die Oekonomie und äußere Gestaltung des aus vier Abschnitten bestehenden Werkes über die verbotenen Verwandtschaftsgrade oder ʿArajot; wir erfahren daraus zugleich, daß der eigentliche Titel „Buch der Bescheide auf wichtige Anfragen über die ʿArajot" war. Weit ausführlicher und verständlicher tritt uns jedoch Jeschuʿa's Werk über ʿArajot entgegen in dem Seder ha-ʿArajot des Elijja Baschiatschi, das im Adderet[515] enthalten ist. Darin wird Vieles aus Jeschuʿa angeführt, was in der erhaltenen Handschrift nicht steht und eine Zusammenstellung der dortigen Anführungen sehr gut zur Ergänzung dienen kann. Jeschuʿa wurde auf diesem Gebiete der Gesetzeslehre eine unbestreitbare Autorität für das Karäerthum, nicht nur dadurch, daß er dem Grundsatze der Ueberlieferungsleute „in Bezug auf ʿArajot gelten keine Schlußfolgerungen"[516] entgegen trat, daß er sich den alten die ʿArajot-Verbote ausdehnenden Combinationen[517] unter den Karäern widersetzte, sondern daß er auch dem Josef el-Bazir, der sonst sein Musterbild war, nicht gefolgt ist[518], daß er die neun Deductionsweisen des Salomo ha-Nasi auf drei reducirte[519] und überhaupt durch strenge Sichtung und Discussion den Gegenstand zum Abschluß brachte[520].

49. Eine Schrift verwandten Inhalts, dem Jeschuʿa unrechtmäßig zugeschrieben, findet sich in den zwei Codices der Leydener Bibliothek (c. 25 und 41)[521], welche die eben besprochene Schrift bewahren und in beiden sich jener Schrift anschließen. Diese Schrift scheint das Bruchstück eines Auszuges aus dem größeren Werke über ʿArajot zu sein und führt den besondern Titel: „Bescheide

über ein Grundgesetz, welche der Lehrer Jeschu'a ertheilt hat über die Wichtigkeit von 'Arajot" [522]. Der ungeschickte Titel mag von einem alten Kopisten herrühren; das harte und ungeschickte Hebräisch der Schrift selbst ist wie die hebräische Uebersetzung des Hauptwerkes und es kann hier nur der Inhalt und das Verhältniß zum größeren Werke Beachtung verdienen. Jedoch bei genauer Betrachtung des Inhalts dieses Fragments, worin von Jeschu'a als von einem Verstorbenen und in der dritten Person gesprochen wird und wo griechische Ausdrücke die hebräischen erklären und den 13 hermeneutischen Regeln des R. Jsmaël im Buche Torat Kohanim die 12 Regeln der Griechen beigefügt sind, weisen auf seinen Schüler Tobijja in Konstantinopel hin, von dem diese Rekapitulation wahrscheinlich herrührt, die eigentlich hier gar nicht behandelt werden soll. Bei Besprechung der Schüler Jeschu'a's mag also auch dieses Schriftchen Beachtung finden.

50. Von den mannichfachen Schriften über die Gesetzeslehre, sei es in der Form einer Exegese des Fünfbuches, eines Kommentars über den Dekalog, in der Gestalt von philosophischen Homilien über den Pentateuch oder als Buch der Gebote, wollen wir nun zu seinen religionsphilosophischen Schriften übergehen, soweit deren Kunde sich erhalten hat. Das erste Buch dieser Gattung ist das in hebräischer Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Marpe la-'Ezem [523] noch vorhandene und in der Bibliothek Firkowitsch sich handschriftlich befindende Werkchen, das nur 35 Oktavblätter umfaßt. In diesem Werkchen behandelt Jeschu'a die Lehre von Gott und von seinen Eigenschaften, also einen Haupttheil der jüdischen Religionsphilosophie. Er hat sich dazu ganz und gar des Kitâb el-Muchtâwi und des Kitâb el-Manzûri des originellen Religionsphilosophen Josef el-Bazir zum Muster genommen. Das Buch besteht aus einer kurzen einleitenden Disposition, aus drei Kapiteln, worauf sodann 25 kleine Abschnitte folgen. Der karäische Bibliograph Luzki bezeichnet schon seinen Inhalt ganz richtig, nur daß er als Verfasser einen alten karäischen Lehrer zu Jerusalem im Allgemeinen bezeichnet [524]. Durch das Ganze zieht sich das Streben und das Verlangen, für die Glaubenslehre und die Gesetze philosophische Beweise zu suchen. Auch mahnt

er an die Pflicht der Forschung. „Wisse", sagt er im Vorworte, „daß es für einen Menschen nicht ziemt, wenn er von einem Andern irgend Etwas ohne Beweis für wahr annimmt, weder von Vater und Mutter noch von seinem Weibe, weder von seinem Freunde noch von seinem Feinde soll er Etwas auf Glauben annehmen; denn nur durch den Beweis wohnt die Seele bei dem Empfangenen" [525]. Er suchte aber nur el-Bazir's Beweise für das Dasein Gottes, für dessen Einheit, Allwissenheit, Vorsehung, für die Anfänglichkeit der Welt in Kürze zusammenzufassen, ohne eigentlich einen eigenen schöpferischen Gedanken zu erzeugen. Er prätendirt übrigens auch gar nicht, in seinen philosophischen Darstellungen selbstständig zu sein und gesteht selbst, daß er nur dasjenige niedergeschrieben habe, was er von Lehrern erlernt oder aus ihren Büchern geschöpft hat [526]. Wie Josef el-Bazir suchte er in dieser Schrift die philosophischen Formen arabisch zu erläutern und der byzantinische Uebersetzer Thobijja fügte in der Uebersetzung in's Hebräische nicht nur bei, daß dieser oder jener Terminus in arabischer Sprache (Sefat Jischmaël) so und so heiße, sondern auch noch wie dieser Terminus griechisch laute. Die griechischen Termen bei den Uebersetzungen der karäischen Werke des Josef el-Bazir und Jeschu'a aus dem Arabischen in's Hebräische sind das Kriterium, daß der Byzantiner Thobijja der Uebersetzer war, der solche für seine karäischen Genossenschaften im byzantinischen Reiche hinzugefügt hat.

51. Ein anderes philosophisches Werkchen, das die in dem Vorhergehenden begonnene Religionsphilosophie ergänzte, ist das in hebräischer Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Meschibat Nefesch [527] erhaltene, aus 19 Oktavblättern bestehende und in der Bibliothek Firkowitsch handschriftlich sich befindende Werkchen. Es behandelt die philosophische Beweisführung für die Prophetie und Offenbarung, für die Bewahrheitung des Gesetzes im Allgemeinen und der Gesetzeslehren in's Besondere, wie bereits der karäische Bibliograph Luzki es schon beschrieben hat [528]. Auch dieses, wie das vorhergehende, ist nur ein Auszug aus el-Bazir's Muchtâwi, wo die Prophetie, die Wahrheit des Gesetzes u. s. w. besprochen und nach philosophischer Methode bewiesen werden. Je-

schu'a selbst gedenkt dieses Theiles der Religionsphilosophie, der in der hebräischen Uebersetzung den Namen Meschibat Nefesch führt. Denn am Schlusse des Kitâb el-Muchtâwi des Josef el-Bazir, am Ausgang des letzten 3. Abschnittes, sagt er, bevor Jeschu'a seine drei Ergänzungskapitel hinzugefügt: „Und der Scheich (el-Bazir) hat diesen Gegenstand (des 35. Abschnittes, der über Prophetie und Offenbarung u. s. w. handelt) ausführlich in seinem Buche, welches Kitâb el-Jsti'âni (Buch der Hilfe Suchenden) genannt wird und in andern Büchern erläutert und auch ich habe dieses in meinem Buche, genannt Meschibat Nefesch erklärt“ [529]. In den genannten drei Kapiteln wird übrigens dieses Buch noch vier Mal angeführt, indem in Bezug auf die Lehre von der Vergeltung, von Lohn und Strafe, sowie von der Eschatologie darauf verwiesen wird [530]. Auch dieses Buch hat der Byzantiner Thobijja in's Hebräische übersetzt, wie er auch wahrscheinlich allen diesen die symbolischen Titel gegeben hat.

52. Ein drittes philosophisches Werk des Jeschu'a war das in der hebräischen Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Ozar Nechmad [531] von ihm selbst angeführte [532], das der oben erwähnte Luzki als ein Werk Jeschu'a's citirt hat [533]. Da Luzki die dem Muchtâwi el-Bazir's angehängten drei Kapitel, wo Jeschu'a sein Ozar Nechmad citirt, für das Werk el-Bazir's gehalten und anderswo gefunden hat, daß ein Werk gleichen Namens dem Jeschu'a zugeschrieben wird, so stellt sich bei ihm die Sonderbarkeit heraus, daß er auch dem Josef el-Bazir ein gleichnamiges Werk beilegt [534]. Es behandelte in religionsphilosophischer Weise die Lehre von der Vergeltung, von Lohn und Strafe, von der Eschatologie, wie man aus dem Citat in den erwähnten drei Kapiteln entnehmen kann [535]. Auch dieses Werk, welches eigentlich den dritten Theil seiner Religionsphilosophie bildet und sich streng dem Werke Josef el-Bazir's anschließt, hat der Byzantiner Thobijja aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt und nicht nur die arabischen Termen des Originals der Uebersetzung beigegeben, sondern auch noch die griechischen Kunstausdrücke jener Zeit hinzugefügt. Merkwürdigerweise hat Elijja Baschiatschi in seinem Adderet genannten Nomokanon ein Ozar Nechmad

des Thobijja[536], das in der Urschrift hebräisch verfaßt war und sich ausführlich über die Gebote in Leviticus erstreckte[537], mit dem des Jeschu'a verwechselt und letzterem zugeschrieben[538].

53. Ein viertes religionsphilosophisches Werkchen ist das in der hebräischen Uebersetzung unter dem symbolischen Namen Sefer ha-Ra'ajon d. h. Buch der Spekulation[539] angeführte, über dessen Beschaffenheit wir nur vom Verfasser selbst Etwas erfahren. In dem erhaltenen Bruchstück von Jeschu'a's Kommentar kürzerer Fassung über den Dekalog[540], das oben ausführlich beschrieben wurde, sagt Jeschu'a ausdrücklich, daß er es vor Abfassung des Compendiums über den Dekalog geschrieben und daß er alles das, was über die dauernde Verbindlichkeit der Gesetze (el-Nuskh) durch philosophische Begründung zu sagen ist, in dieser besonders ausführlichen Schrift gesammelt hat[541]. Die Verbindlichkeit der Gesetze in weitschichtiger Darstellung[542] und was mit diesem Stoffe zusammenhängt war demnach das Thema dieser Monographie und mag in dieser Beziehung nur weitere Ausführung dessen gewesen sein, was in seiner Religionsphilosophie kürzer behandelt wurde. Auch von diesem Werkchen mag der Byzantiner Thobijja die hebräische Uebersetzung besorgt haben.

54. Außer diesen vier philosophischen Schriften, über die hier berichtet wurde, besitzen wir von Jeschu'a noch eine aus drei Kapiteln bestehende Abhandlung, welche das originelle Werk des Josef el-Bazir, sein Kitâb el-Muchtâwi zu ergänzen bestimmt war und als solche Ergänzung sich erhalten hat[543]. Nach einer kurzen, jetzt nur noch mangelhaft erhaltenen Einleitung, worin er die Nothwendigkeit einer Ergänzung darlegt, damit el-Bazir's Muchtâwi alle Glaubenswurzeln einschließe, folgen die drei Kapitel über die Vergeltungslehre, über Buße u. s. w. nach dem Muster alter Vorgänger behandelt. Im ersten Kapitel werden die Beweise für die Nothwendigkeit einer Vergeltung geliefert (s. 58 v.)[544]. Im zweiten das Abwägen der menschlichen Handlungen, die ununterbrochene Vergeltung und was damit zusammenhängt, bei welcher Gelegenheit er sein Werk Meschibat Nefesch anführt[545]. Das dritte Kapitel endlich handelt über die Buße und deren Bedingung, in ihrer Aufhebung der Vergeltung u. s. w.[546] und wird

darin sowohl sein Buch Meschibat Nefesch als auch sein Ozar Nechmad citirt. Abweichend von der Urschrift el-Bazir's werden hier weder Autoren noch verschiedene Sekten angeführt und man erkennt sofort, daß hier ein anderer Autor spricht. Der Byzantiner Thobijja, der Josef el-Bazir's und Jeschu'a's philosophische Werke auch sonst übertragen, hat auch diese drei Kapitel aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und auch hier wie sonst viele arabische Wörter unübersetzt gelassen oder der hebräischen Uebertragung beigefügt, oder endlich arabische Phrasen ganz unvermittelt gelassen[547]. — Soviel über die 12 Werke Jeschu'a's[548], die ich hier nach zerstreuten und abgerissenen Notizen nur mühsam zusammenstellen und beschreiben konnte, da die meisten davon ganz verloren gegangen sind oder nur in einigen Bruchstücken in barbarischer hebräischer Uebersetzung aufbewahrt werden. Es galt, eine bibliographische Reconstruirung zu bewirken, um künftigen Forschern bei Aufsuchung der Handschriften Jeschu'a's einen Anhalt zu geben; ein solcher Zweck ist der Mühe und Arbeit werth, wenn auch das Resultat noch unvollkommen scheint.

55. Die Unverständlichkeit und sprachliche Härte in den erhaltenen Resten und Ueberbleibseln aus den Werken Jeschu'a's und Josef el-Bazir's rührt von den Uebersetzern her, die in höchst ungeschickter Weise die arabischen Urschriften übertragen haben. — Jeschu'a wie el-Bazir haben ihre Werke arabisch geschrieben und die Uebersetzer in's Hebräische waren in Handhabung und Anwendung dieser Sprache so ungeübt, daß die Behandlung des Stoffes, da die Urschrift sich nicht erhalten hatte, uns ordnungslos, unlogisch und unverständlich erscheinen muß. Dieser Erscheinung begegnen wir bei allen nur in der hebräischen Uebersetzung ganz oder in Bruchstücken erhaltenen alten Schriften. Dieses ist, wie bereits Elijja Baschiatschi bemerkt, mit den Schriften von Jeschu'a, Josef el-Bazir, Josef el-Kirkisâni, Jefet u. A. der Fall[549]. Freilich sind die Uebersetzer, wie z. B. der aus Konstantinopel nach Jerusalem zu Jeschu'a gewanderte Thobijja, die Veranlasser und Vermittler, daß Jeschu'a's Schriften nach Byzanz gekommen sind und die byzantinischen Gemeinden dadurch bewogen wurden, den Decisionen Jeschu'a's zu folgen[550]. Allein die

Unzulänglichkeit der Uebersetzung blieb immer fühlbar und hat häufig die karäischen Schriftsteller den Angriffen der Rabbaniten ausgesetzt.

56. Bevor wir zu Jeschu'a's vier schriftstellernden Schülern, welche im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts geblüht haben, in unserer Schilderung der karäischen literarischen Kultur übergehen, haben wir noch zwei Persönlichkeiten vorzuführen, welche nicht Schüler, sondern Zeitgenossen des Jeschu'a waren und ihn hochgeachtet haben, wie umgekehrt Jeschu'a ihre literarischen Arbeiten beachtet hat. Die Eine dieser zwei Persönlichkeiten ist Ahron ben Jehuda Kusdini[551], Haupt der byzantinischen Karäergemeinden in Konstantinopel, die Andere Abu'l-Fâdhl Sûleimân ben Dâwud[552], ein zu Kahira residirender karäischer Patriarch oder Nasi, der arabisch daher den Ehrennamen el-Reis führte. Erst im 11. Jahrhundert haben sich im byzantinischen Reiche karäische Gemeinden gebildet. Sie wanderten ein von Armenien (Tiflis) und Chazarien, aus den Gegenden des kaspischen Meeres und des Kaukasus. Einer der ersten karäischen Lehrer der byzantinischen Gemeinden, der durch eine literarische Thätigkeit bekannt wurde, war Ahron Kusdini (1100—1120), während der zur Zeit des Jakob ben Ruben in Kertsch (Sefarad), um 1030 zu Konstantinopel lebende Lehrer Natan Kusdini ganz unbekannt geblieben ist, weil keine literarische Thätigkeit seinen Namen getragen hat. Ahron ben Jehuda Kusdini aus der byzantinischen Karäergemeinde zu Konstantinopel war in früherer Jugend in Aegypten (Kahira) zusammen mit Abu'l-Fâdhl Sûleimân, hebräisch Salomo ha-Nasi, und hatte bei seiner spätern Rückkehr nach Konstantinopel und bei der von ihm daselbst eingenommenen Stellung die Verbindung mit Salomo aufgegeben. Erst bei Gelegenheit zweier Anfragen aus seiner Gemeinde, in Sachen der Verwandtschaftsgrade oder 'Arajot, knüpfte er die abgebrochene Correspondenz wieder an[553]. Die eine dieser Fragen war: „ob nach karäischer Schriftauslegung ein Mann die Schwägerin seines Schwagers ehelichen darf[554]?" was unser Ahron nach dem angewandten Princip der Progression (Ze'idah)[555] in seiner Beantwortung verboten hat. Er beruft sich dabei auf Josef el-Bazir

und auf Jeschu'a und sagt von diesem letzten, daß er größer war, als alle seine Vorgänger[556]. Allein Salomo macht ihn in seinem Sendschreiben darauf aufmerksam, daß er Jeschu'a nicht verstanden habe[557] und daß sein Verbot unrichtig sei. Ahron Kusdini schrieb bekanntlich 1. das Buch der philosophischen Homilien[558], wie sie damals auch Jeschu'a und Andere geschrieben haben. Von diesem Werke führte er bei Ahron ben Elijja[559], bei Elijja Baschiatschi im Adderet[560] und bei Jehuda Puki[561] den Ehrennamen. 2. Bescheide auf zwei Anfragen, die Incest-Gesetze betreffend[562], die mit einem Sendschreiben (Iggeret)[563] an den karäischen Nasi Salomo ben Dawid überschickt worden waren.

57. Die andere bereits oben genannte Persönlichkeit ist Abu'l Fâdhl Suleiman ben Dâwud, in dem Gebotenbuch des Samuel el-Maghrebi, wie bei Jefet Ibn Zaghir[564] noch beigenannt el-Seid el-Reis, d. h. der Herr, der Nasi, hebräisch Salomo ben Dawid ha-Nasi in Kahira, jüngerer Zeitgenosse des Jeschu'a. Ich werde ihn hier unter dem Namen Salomo anführen. Um dieselbe Zeit, als Jeschu'a angesehener Lehrer zu Jerusalem (1100—1125) und Ahron ben Jehuda karäisches Haupt zu Konstantinopel war, fungirte Salomo ben Dawid, ein Nachkomme Anan's, als el-Reis (Haupt) oder Nasi, d. h. Patriarch der gesammten Karäer, zu Kahira. Seit Anan haben die Karäer, als Ersatz für die rabbanitischen Exilarchen, eine ununterbrochene Nachfolge der Nachkommen Anan's, die sie ebenso für dawidisch hielten, eingeführt, ohne daß darum denselben eine Obmacht über die Gemeinden, ein sichtbarer Einfluß auf die Ausbildung der Lehre oder des Schriftthums eingeräumt wurde. Diese Häupter der Karäer mit ihrem dawidischen Stammbaum führten gewöhnlich den Ehren-Namen Nasi, wie die jüdischen Patriarchen in Palästina in der talmudischen Zeit, aber auch die stolzen Titel: Licht oder Lehrer oder Haupt der Exulanten[565]. Sie wurden von Schmeichlern oder Gunstsuchenden, wie z. B. von Menachem Ghizni, in übertriebenster Weise besungen[566]. Von Anan ab bis auf den Nasi Saadja (910) residirten die karäischen Nesiim in Jerusalem, von da ab aber in Kahira; Josef

el-Wazir soll nach Mittheilung der Chroniker Schüler des karäischen Nasi Saadja (c. 980) gewesen sein. Nach der beigegebenen genealogischen Tafel Salomo's bis auf Anan in unserer Handschrift des Iggeret [567] stellt sich, wenn wir die Generation durchschnittlich auf 30—40 Jahre rechnen [568], heraus, daß er im ersten Viertel des 12. Jahrhunderts gelebt hat, was auch geschichtlich erhärtet ist. Zurückkehrend zu unserem Karäerhaupte Said Abu'l Fâdhl Suleiman in Kahira (1110), erfahren wir über ihn nur das Wenige, was man aus seinen Schriften entnehmen kann. Ahron Kusdini aus Konstantinopel war in der Jugend, wenn auch älter als Salomo, mit ihm in Kahira zusammen, wo sie Freunde geworden waren und wahrscheinlich gemeinschaftlich studirt hatten. Später wurde Kusdini Haupt der byzantinischen Gemeinden, Abu'l Fâdhl wurde Nasi der Karäer zu Kahira und die frühere Freundschaft ruhete sehr viele Jahre, bis einige kasuistische Fragen über Incest-Gesetze, bekanntlich das Schibolet der Karäer, sie wieder zusammenbrachten. Kusdini gab auf zwei Anfragen dieser Art zwei Bescheide, verbunden mit einem Sendschreiben, an seinen früheren Freund Abu'l Fâdhl, um sie rechtfertigen zu können. Abu'l Fâdhl richtete ein Sendschreiben an Kusdini als Antwort, warf ihm bei aller Freundschaft vor, die auch von ihm anerkannte Autorität Jeschu'a's mißverstanden zu haben, entschied gegen ihn und entschuldigte endlich die Verzögerung seiner Antwort mit den vielen Geschäften [569]. Das ist Alles, was wir aus seinem Leben erfahren und es bleibt uns nur übrig, seine Schriften, soweit Notizen darüber sich erhalten haben, vorzuführen. Er schrieb: 1. Sendschreiben an Ahron ben Jehuda Kusdini in Konstantinopel über 'Arajot [570], vermuthlich in arabischer Sprache, das uns aber nur in hebräischer Uebersetzung vorliegt [571]. Er gedenkt darin der Izchâb el-Tarkib [572], d. h. der Combinatoren in den 'Arajot-Gesetzen, welche die 'Arajot-Verbote durch Häufung der Schlußfolgerungen, durch Fortentwickelung eines Schlusses aus dem andern bis ins Unendliche der verbotenen Verwandtschaftsgrade mehren. Ferner gedenkt er des Princips Jeschu'a's, des el-Igtihâr [573], d. h. der Verstärkung (Haggbaro), indem er dem Verbote blos eine gesteigerte und vermehrte

Kraft beilegt, ohne darum in die Methode des el-Tarkib zu verfallen. Sonst gedenkt er noch der Autoritäten Josef el-Bazir und Jeschu'a und seines eigenen großen Werkes über 'Arajot. — 2. Ein ausführliches Werk über 'Arajot[574], auf welches er sich in dem Iggeret drei Mal beruft und das er vor diesem verfaßt hat[575]. Er hat darin, wie er selbst sagt, viele 'Arajot-Verbote aufzuheben gesucht und den Heirathen einen größeren Raum eröffnet; jedoch sind die Anführungen bei Elijja Baschiatschi im Adderet nur aus dem Iggeret, wie er ausdrücklich bemerkt[576]. In diesem Werke stellte Abu'l Fâdhl wahrscheinlich ausführlicher die 9 logischen Normen oder Demonstrationsweisen dar, welche hermeneutisch bei Bestimmung der Eheverbote anzuwenden sind und die Baschiatschi ausführlich mittheilt[577]. — 3. Eine Abhandlung über die Schlachtungsregeln[578]. In einem Werkchen des Religionsphilosophen Ahron ben Elijja, das die Gesetze über Schlachtung, Fettgenuß u. s. w. behandelt[579] und in Oxford handschriftlich liegt[580], wird neben Jeschu'a, Ahron ben Josef, Meswi 'Okbari auch unser Salomo ha-Nasi citirt und Elijja Baschiatschi in seinem Adderet führt bei Behandlung dieses Gegenstandes seine Dine Schechitha an[581]. — 4. Abhandlung über Chaliza[582]. Jefet Ibn Zaghir in seinem arabisch geschriebenen Buche der Gebote gedenkt bei Behandlung der Incestgesetze im neunten Abschnitte[583] dieses Nasi neben Abu-Jakub el-Bazir in Bezug auf Chaliza-Vorschriften. Es ist aber möglich, daß er überhaupt ein Sefer Mizwot geschrieben hat und die erwähnten Partien darauf zurückzuführen sind. — 5. Ein Werk in arabischer Sprache, das sich in einer karäischen Bibliothek befindet und 68 Quartblätter enthält[584]. Ueber den Inhalt ist von den Bibliographen nichts berichtet worden.

58. An Jeschu'a knüpft sich, wie wir gesehen haben, ein Hinweis auf die Karäergemeinden in Aegypten, deren Patriarch Salomo ben Jehuda oder el-Reis Abu'l Fâdhl Suleiman war, ebenso auf die Karäer im byzantinischen Reiche, deren Haupt Ahron ben Jehuda war (1100—1125). Durch einen Schüler Jeschu'a's aus Kastilien, genannt Ibn el-Taras, werden wir auf die Karäergemeinden Spaniens hingewiesen, von denen

wir aus karäischen Schriften sonst nichts erfahren haben würden, wenn nicht ihr erbitterter rabbanitischer Feind, Abraham ben Dawid, in seinem Buche „Reihenfolge der Ueberlieferung“ ihre Leidensgeschichte als Triumph des Rabbinismus berichtet hätte. Abraham ben Dawid in Toledo, (geb. 1110 und als Märtyrer gestorben 1180), der würdige und gewissenhafte rabbanitische Chronograph, berichtet über die Karäer in seinem um 1161 verfaßten Buche, „die Reihenfolge der Ueberlieferung“ von Mose dem Gesetzgeber bis auf Josef Ibn Migasch, in folgender Weise: „Von den Karäern Palästina's (Jerusalem's) ist el-Scheich Abu'l Faràǵ Furkân Ibn Asad, dessen Gebeine in der Hölle zermalmt werden mögen, hervorzuheben. Dorthin zu ihm wanderte (c. 1100) ein verstockter Sünder aus Kastilien, genannt Ibn el-Taràs. Dieser besuchte jenen Ketzer (in Jerusalem) und wurde zur völligen Ketzerei verführt und verlockt. Ibn el-Taràs schrieb daselbst (und übersetzte) das verführende und zur Ketzerei verlockende Buch seines Lehrers Abu'l Faràǵ, brachte es in seine Heimath Kastilien (c. 1110) und verleitete sodann Viele zum Karäerthum. Ibn el-Taràs verendete endlich in Kastilien (c. 1126) und fuhr zur Hölle; aber es blieb sein verfluchtes Weib zurück, welches die Karäergenossen el-Mu'allima, d. h. die Lehrerin, betitelten, indem sie auf die karäischen Ueberlieferungen bei ihr sich stützten, so daß Einer immer den Andern zu fragen pflegte, wie es die Mu'allima mache, um danach zu handeln (c. 1126—1130). Endlich erwies sich unser Nasi (der Günstling von Alfonso VII.), Josef Ibn el-Faràǵ el-Kabri (aus Cobra im Gebiete von Jaën) muthig und demüthigte die Karäer (1130). Der Demüthigung fügte Josef noch die Vertreibung aus allen Städten Kastiliens (wo Rabbaniten wohnten) hinzu und nur eine einzige kleine Stadt in Kastilien wurde ihnen zum Aufenthaltsort angewiesen. Die Verfolgung wäre sogar eine blutige gewesen, wenn es den Juden nach der Tempelzerstörung gestattet gewesen wäre, Todesstrafen zu verhängen.“ Das Werk Scheich Abu'l Faràǵ's anlangend, welches Ibn el-Taràs aus Jerusalem nach Kastilien gebracht und mit welchem er für das Karäerthum Propaganda gemacht hatte, beschreibt unser Chronograph näher an einer anderen Stelle. „Es war der

arabische Kommentar Jeschu'a's zum Pentateuch nebst einer arabischen Uebersetzung der Urschrift, verfaßt 1088—1092, wobei die strenge karäische Auffassung des Gesetzes in völliger Schroffheit niedergelegt war, so daß unser Chronograph als eifriger Rabbanite sich c. 1150 veranlaßt sah, zum Nutzen seiner Schüler eine Widerlegungsschrift zu verfassen.

59. Da wir jedoch über die Zeit, wann dieser Kommentar nach Kastilien gebracht wurde, keine ausdrückliche Angabe finden, so sind wir natürlich nur auf Folgerungen und Schlüsse angewiesen. Jeschu'a's Kommentar um 1088—1092 war bekannlich nicht eine seiner ersten schriftstellerischen Arbeiten zu Jerusalem und folglich konnte er erst um 1100 oder noch später in Kastilien eine so bekannte, für die verkommenen Koräergenossen daselbst so berühmte Persönlichkeit sein, daß ein Gegner des Rabbinismus zu dieser Autorität nach Jerusalem zu wandern Lust haben konnte, um nach der Heimkehr mit Erfolg für das Karäerthum Propaganda zu machen. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß Ibn el-Tarâs mit den meisten Schriften Jeschu'a's, worunter der Pentateuch-Kommentar das vorzüglichste Werk war, erst c. 1110 nach Kastilien zurückgekehrt ist. Nun erzählt unser Chronograph weiter, daß nachdem el-Scheich Abu'l Farâǵ gestorben war, was erst 1120—25 geschehen ist, und nachdem auch sein Schüler Ibn el-Tarâs in Kastilien als Haupt und Propagandist der spanischen Karäer mit Tod abgegangen war, was erst c. 1126 geschehen sein mochte, nachdem endlich seine hinterlassene gelehrte Wittwe die Ausbreitung der karäischen Lehre c. 1126—1130 fortgesetzt hatte, die erste Karäerverfolgung in Kastilien durch die Rabbaniten stattfand. Der jüdische Fürst (Nasi) Josef Ibn el-Farâǵ el-Cabri veranstaltete nämlich in seinem rabbanitischen Eifer eine gründliche Verfolgung der Karäer c. 1130. Damals war Alfonso VII. seit 4 Jahren alleiniger Besitzer des Thrones von Kastilien (seit 1126), nachdem er viele Jahre vorher mit seiner Mutter Urraca um den Thron hatte kämpfen müssen. Josef el-Cabri war seit 1126 jüdischer Günstling Alfonso's VII. und daher Nasi oder Fürst der Juden Kastiliens, wie Cidellus bei Alfonso VI. und Jehuda Ibn Esra bei Alfonso VII. nach Josef el-Cabri's Tode. Die Nesiim oder Fürsten, Primaten, waren

jüdische Günstlinge der Könige oder Kaiser, welche als Rathgeber oder Diplomaten, Finanzverwalter oder Gesandte, als Haushofmeister oder Feldherren ihren Fürsten dienten und in dieser Stellung eine Art Oberhoheit über die Juden des betreffenden Landes und die Ermächtigung erhielten, die jüdischen Angelegenheiten nach ihrer Weise zu behandeln. Während der langjährigen Regierung Alfonso's VII. (1126—1157) fungirten zwei solche jüdische Primaten und beide benutzten ihre Stellung dazu, um die Karäer Kastiliens zu verfolgen. Josef el-Cabri, der seit 1126 Nasi war, veranstaltete um 1130 die erste Karäerverfolgung. Als dieser aber gestorben war (c. 1134), erholten sie sich wieder und traten dem Rabbinismus wieder in den Weg. Im Jahre 1135 wurde Alfonso VII. auf dem Reichstage zu Leon zum Kaiser von Spanien gewählt und bediente sich bei seinen Eroberungen des Rathes und später des Beistandes des jüdischen Günstlings Jehuda Ibn Esra. Als dieser bei der Eroberung der maurischen Städte Calatrava, Almeria u. A. sich als Feldherr ausgezeichnet hatte (1146), wurde er von seinem Kaiser zum Oberhaupte (Nasi) der Juden eingesetzt. Diese Machtstellung benutzte nun Jehuda Ibn Esra, um 1150 eine zweite Karäerverfolgung zu veranstalten, von der die Karäer, wie unser Chronograph sagt, sich bis 1161 nicht erholt hatten.

60. Nach dieser Abschweifung über Ibn el-Taràs und die zwei Karäerverfolgungen in Kastilien (1130 und 1150) bleibt mir nur noch zu bemerken übrig, daß der Pentateuch-Kommentar Jeschu'a's, sowohl die längere als die kürzere Fassung, von diesem Kastilier in's Hebräische übersetzt worden sein mag. Denn da Ibn el-Taràs sich dieses Kommentar's bedient hat, um die Rabbaniten in Kastilien zum Karäerthume zu verleiten, Viele im christlichen Kastilien aber das Arabische wohl nicht immer verstanden haben mochten, so mußte er ihn gewiß ins Hebräische übersetzt verbreiten. — Ein anderer Schüler oder Jünger Jeschu'a's (c. 1100—1120) war ein gewisser Jakob ben Simon, welcher ebenfalls aus fernem Lande, vermuthlich aus Syrien oder Babylonien, nach Jerusalem gekommen war, um bei Jeschu'a zu studiren. Er übersetzte 1. Jeschu'a's arabisch verfaßtes Buch der Gebote ins Hebräische und gab ihm den symbolischen Titel Sefer ha-Jaschar[585].

Daß dieses Sefer Mizwot die Gebote des ganzen Fünfbuches umfaßt hat, haben wir oben bei Jeschu'a erhärtet. 2. Jeschu'a's besonderes Werk über 'Arajot in 4 Abschnitten, das als erweiterte Bearbeitung derselben Partie im Buche ha-Jaschar anzusehen und mit dessen Bescheiden auf die Anfragen unseres Jakob ben Simon[586] bereichert ist, übersetzte er ebenfalls aus dem Arabischen ins Hebräische. Der Charakter der Uebersetzung ist einem orientalischen, in der Handhabung des Hebräischen nicht gewandten Uebersetzer angemessen. Die Uebersetzung dieses Werkes wurde stets als ungenügend und unverständlich angesehen. Jehuda Puki in seinem Scha'ar Jehuda sagt uns ausdrücklich und bestimmt in Folge dessen, daß man sich nur auf diejenigen verlassen kann, welche die Urschrift verstanden und ausgezogen haben[587]. Auch Elijja Baschiatschi im Adderet ist der Ansicht, daß Jeschu'a nicht immer verstanden wurde[588], und daß das Exemplar des Ahron ben Elijja fehlerhaft war[589]. Er behält eine Anzahl arabischer Wörter ohne hebräische Uebersetzung bei[590], zuweilen sogar ganze Sentenzen, fügt bis auf einige Zeilen[591] dem beibehaltenen arabischen Worte der Urschrift durch ein „und das ist" den hebräischen Term bei[592] und schiebt eine Glosse ein, um anzugeben, wie der arabische Kunstausdruck im Neuhebräischen etwas Entsprechendes findet[593], bei welcher Gelegenheit bald das mit hebräischen Buchstaben geschriebene arabische Wort verderbt, bald die hebräische Wiedergabe wenig entsprechend erscheint[594]. Das Hebräische selbst ist oft hart und barbarisch, voll von Neubildungen, theils von selbstgemachten und theils von solchen, die aus der Rüstkammer des Talmud und Midrasch geholt sind[595]. Die Gestaltung des hebräischen Satzes nach dem Arabischen[596] ist noch nicht die ärgste sprachliche Härte. Die griechischen Termen, welche hie und da hinzugefügt sind, rühren von Thobijja aus Byzanz her, der ebenfalls ein Schüler Jeschu'a's war. — 3. Das Buch der philosophischen Homilien über den Pentateuch (Sefer ha-Deraschot 'al ha-Tora), von Jeschu'a arabisch verfaßt, in's Hebräische unter dem Namen Bereschit Rabba, Schemot Rabba u. s. w. von unserem Jakob ben Simon übersetzt. Hier wie im Vorhergehenden sind bald eine Anzahl arabischer

Wörter, namentlich logische, grammatische und philosophische Kunstausdrücke, unübersetzt beibehalten [597], bald ist durch ausdrückliche Beifügung des arabischen Ausdrucks das unsichere hebräische Wort näher bestimmt worden [598] und ebenso wie dort sind zuweilen ganze arabische Sätze von 1—3 Zeilen unübersetzt geblieben oder der hebräischen Uebersetzung noch das Arabische der Urschrift beigegeben [599]. Die Aufnahme arabischer Wurzeln und deren Verwendung in hebräischer grammatischer Gestaltung als Termen [600], die eigengebildeten seltsamen Termen aus dem Hebräischen [601] bilden das Charakteristische dieser alten Uebersetzungen. Möglich daß dieser Jakob ben Simon auch Einiges von Josef el-Bazir übersetzt hat.

61. Nun möge hier die Vorführung des dritten Schülers Jeschu'a's, der aus dem byzantinischen Reiche nach Jerusalem gekommen war, um das karäische Schriftthum in seine Heimath einzubringen, in ausführlicher Weise erfolgen, zumal dieser nicht nur bekannter Uebersetzer aus dem Arabischen, sondern auch selbständiger Schriftsteller war. Wir sprechen hier von Thobijja ben Mose, der den ehrenden Beinamen „der Lehrer" (ha-Maskil), „der Uebersetzer" (ha-Ma'atik), „der Bewanderte" (ha-Baki) [602] und seltsamer Weise auch „der Büßer oder Asket" (ha-'Obed) [603] geführt hat, welche vier Beinamen seine Stellung in der Karäergemeinde, seine literarische Thätigkeit als Uebersetzer und Schriftsteller und seinen Charakter als Sendbote und Propagandist hinlänglich charakterisiren. Thobijja spricht sich selbst über den verdienstlichen Beruf eines Sendboten und Propagandisten des Karäerthums aus, über die Nothwendigkeit, Entbehrungen und persönliche Gefahren, Widerstand in der eigenen Familie und harte Verfolgungen von Seiten der Gegner zu ertragen [604]; das Streben, die karäische Lehre zu verbreiten, mag ihn zunächst veranlaßt haben, zu Jeschu'a nach Jerusalem zu wandern. „Das Leben ist nicht zu schonen, die Familienbande sind nicht zu achten, wenn es gilt, die karätsche Lehre zu predigen", das war seine Ueberzeugung [605]. Geboren c. 1070 zu Konstantinopel studirte er die karäische Theologie und Religionsphilosophie, wie auch das halachische Schriftthum der Rabbaniten, und da das Arabische für diese Studien gar

nicht zu entbehren war, so suchte er dasselbe sich soweit anzueignen, daß er die in dieser Sprache geschriebenen Werke zu verstehen und ins Hebräische zu übersetzen vermochte. Um 1100 ging er nach Jerusalem zu dem in jener Zeit größten Lehrer der Karäer, zu Jeschu'a, bei welchem er studirte, und indem er mit den arabisch verfaßten Werken des Josef el-Bazir und seines Lehrers Jeschu'a bekannt wurde, hielt er sich berufen, für die Karäer seiner byzantinischen Heimath, denen das Arabische unverständlich war, die Werke dieser Lehrer ins Hebräische zu übersetzen. In dem c. 1130 von Thobijja verfaßten Gebotenbuche Jehi Meorot sagt er selbst, daß er von Konstantinopel aus nach Jerusalem zu Jeschua gewandert sei (c. 1100) und als Jünger Jeschu'a's die Werke seines Meisters aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt habe. Als er (c. 1125) nach seiner Vaterstadt Konstantinopel zurückgekehrt war und Jeschu'a's Werke hebräisch mitgebracht hatte, richteten sich seitdem die byzantinischen Karäer nach den Decisionen Jeschu'a's[606]. In Jerusalem lebte er wahrscheinlich mit Ibn el-Tarâs aus Kastilien, Jakob ben Simon aus Syrien und Mose ha-Kohen, die sämmtlich Schüler Jeschu'a's waren, in collegialischer Freundschaft und mochte daselbst auch den Rabbaniten Thobijja ben Eliëser, den Verfasser des Lekach Thob, kennen gelernt haben, da er in dem um 1130 verfaßten Jehi Meorot schon dasselbe rabbanitische, um 1128—30 verfaßte Lekach Thob anführt[607]. Um 1130 mochte er zu Konstantinopel die Stelle des Ahron ben Jehuda Kusdini eingenommen haben und wird als Vielbelesener und Bewanderter (ha-Baki) vom Verfasser des Chilluk unter den Vätern der Karäer aufgezählt[608]. Seine schriftstellerischen Erzeugnisse hatten freilich nichts Ursprüngliches und Eigenes, seine sehr zahlreichen Uebersetzungen aus dem Arabischen ins Hebräische hatten nicht nur gar nichts Gefälliges, sondern waren hart, ungelenk und unbeholfen; allein bei alledem verdient er wegen seiner großen schriftstellerischen Thätigkeit unsere Beachtung, vorzüglich da wir ihm das von el-Bazir und Jeschu'a Erhaltene zu verdanken haben. Er mag c. 1140 gestorben sein.

62. Das einzige Hauptbild eines gelehrten Mannes des Mittelalters, bei Rabbaniten oder Karäern, liefert seine ihn überdauernde

schriftstellerische Thätigkeit, da der mangelnde geschichtliche Sinn nur in höchst seltenen Fällen Etwas über das Leben solcher Männer aufzuzeichnen sich veranlaßt gefühlt hat. Dasselbe ist auch bei unserem Thobijja der Fall. Seine eigenen Schriften und seine zahlreichen Uebersetzungen bilden die einzigen Bausteine für eine Lebensskizze und diese reichen kaum hin, seine Mitthätigkeit für eine karäische literarische Kultur umrißlich zu zeichnen. Indem ich hier Thobijja's schriftstellerische Arbeiten vorführe, beginne ich zunächst mit seinen selbstständigen Erzeugnissen. Diese sind: 1. das Buch der Gebote (Sefer ha-Mizwot) in hebräischer Sprache [609]. Es erstreckte sich über sämmtliche Vorschriften des Fünfbuches, die nach gewissen Gruppen zusammengefaßt und an dazu geeignete Verse des Fünfbuchs geknüpft sind. So z. B. waren an Gen. 1, 14, beginnend Jehi Meorot, Ex. 12, 2, beginnend ha-Chodesch, Ex. 35, 3 rc. Gesetzesgruppen geknüpft und behandelt. In Folge dieser Anordnung heißt von dem Anfange das ganze Gebotenbuch Sefer Jehi Meorot [610], wenngleich anfänglich nur die erste Gruppe so benannt wurde [611]. Ein großes Bruchstück dieses Gebotenbuches Thobijja's besitzt der karäische Chacham Firkowitsch in Cherson; es ist aus einer alten abgenutzten und vielfach defekten Handschrift angefertigt und enthält 67 Folioblätter [612]. Aus diesem großen Fragment theilte Pinsker einige kleinere Auszüge mit [613], woraus wir die Oekonomie des Werkes, seine Eintheilung, die benutzten Schriften und die angeführten Autoritäten, wie auch die Form des Neuhebräischen erfahren. Was die Oekonomie anlangt, so war die Vertheilung des Stoffes auf gewisse Verse des Fünfbuches erfolgt. Diese Abschnitte wurden Perakim genannt, so daß z. B. der erste Abschnitt Perek Jehi Meorot, der zweite Perek ha-Chodesch u. s. w. geheißen hat [614]. Von den rabbanitischen Werken und Autoritäten, die Thobijja in diesem Gebotenbuche anführt, ist zuerst der Gaon Hâja ben David in Anbar (890—895) zu nennen [615], welcher in seiner arabischen Schrift gegen die Karäer, namentlich in Bezug auf den Kalender, viel Eigenthümliches von einem Isaak Neppacha berichtet hat [616]. Schon Sahl (943), Lewi ben Jefet (1057) und Jeschu'a (1090) haben, wie unser Thobijja, diese Schrift Hâja's angeführt, um zu beweisen, daß

durch Herbeiziehung des Isaak Nappacha den Ansichten der Rabbaniten widersprochen wird[617]. Nächst Hâja, der freilich nur selten vorkommt, wird der Gaon Saadja, bald unter Pitomi, bald unter Fajjûmi, bald endlich unter dem Namen Sa'îd ha-Pitomi angeführt[618]. Saadja war bekanntlich der umfassendste und größte Polemiker gegen das Karäerthum und die Karäer führen am häufigsten gegen diesen ihren Erzgegner Streit. Auch Thobijja führt vorzüglich gegen diesen seine Polemik. Er citirt wörtlich ganze Stücke aus Saadja's Kitâb el-'Ibbûr, aus seinem ausführlichen Pentateuch-Kommentar und dessen großer Einleitung zu demselben, er gedenkt seiner Polemiken gegen die Karäer in Bezug auf den Kalender, auf die Tradition, auf die von ihm erzählten parteiischen Geschichten von Anan, von dem Karäerthume als Fortsetzung des Sadukäerthums und von seinen Ansichten über die pentateuchischen Gesetze u. s. w. Die aus Saadja angeführten Stellen giebt er natürlich in seiner hebräischen Uebersetzung. Unter den rabbanitischen Schriften, die Thobijja in seinem Gebotenbuche anführt, nimmt das Buch Lekach Thob[619] von Thobijja ben Eliëser ha-Gadol aus Mainz, später in Jerusalem, die erste Stelle ein. Der Rabbanite und Namensgenosse Thobijja hat sein Werk, welches nach Art des Midrasch über das Fünfbuch und die 5 Megillot eingerichtet war, nach einer Notiz zur Perikope Schemot zwischen 1128—30[620], wie es scheint zu Jerusalem[621] verfaßt und unser Thobijja, der sein Jehi Meorot um 1130 verfaßt haben muß, hat es vermuthlich von Jerusalem aus erhalten. Er citirt es gleich zum ersten Abschnitt, wo von dem Kalender der Karäer gehandelt wird[622]. Von seinen karäischen Genossen führt er an Hassan ben Maschi'h, mit dem Beinamen ha-Kara, der Karäer, Anan, Binjamin Nahawendi, Jefet ha-Lewi, Lewi ha-Lewi, Abu Sa'îd Jefet, Dawid ben Bo'as, den karäischen Nasi u. A. Aus einem Citat aus Sefer Jehi Meorot bei Elijja Baschiatschi[623] und aus einer daraus angeführten Stelle in Kaleb Efendipulo's Buch Assarah Maamarot[624] sehen wir, wie das davon Erhaltene nur Bruchstück ist.

63. Ein zweites selbstständiges Werk von Thobijja ist sein Kommentar über das Fünfbuch in hebräischer Sprache, mit dem

symbolischen Sefer Sot ha-Tora, das jedoch von dem karäischen Bibliographen Luzki nicht angeführt wird [625]. Dieser Kommentar war vor dem Krim-Kriege in der Karäer-Bibliothek zu Cherson vorhanden und ist seit 1854 mit noch andern werthvollen Handschriften verschleppt worden [626]. — Wir erfahren durch die früheren Einblicke der Gelehrten in diesen Kommentar, daß er eigentlich nur eine auszügliche Bearbeitung des Kommentars von Jeschuʿa und daß er mit einer ausführlichen Einleitung versehen war. — Ein drittes, großes und umfängliches Werk war seine besondere Bearbeitung der Gesetze in Leviticus. Das Werk führt den symbolischen Titel Ozar Nechmad und in einer Handschrift der Oppenheimer'schen Bibliothek als Kommentar über Torat Kohanim (Leviticus) bezeichnet [627]. Der karäische Bibliograph Luzki beschreibt dieses Werk Thobijja's als eine Bearbeitung eines Theiles der pentateuchischen Gebote, die aus zwei Büchern besteht, von denen das eine die Speisegesetze, das andere die Reinheitsgesetze ausführlich erläutert. Die Ansichten der alten Gelehrten werden bei jedem Einzelgebot und bei jedem Verbot speciell angeführt [628]. Es behandelt aber nicht blos die hier angegebenen Partien, sondern alle im Leviticus vorkommenden Gesetze, wie aus den Citaten des Elijja Baschiatschi ersichtlich ist [629] und aus der Oppenheimer'schen Handschrift bestätigt wird [630]; jedoch bilden die angegebenen Partien den bedeutendsten Theil. Daß der Verfasser dieses Ozar Nechmad nicht Jefet ha-Lewi, wie der Oppenheimer'sche Catalog fälschlich angiebt, nicht Jeschuʿa, wie Baschiatschi und Andere nach ihm geglaubt haben, sondern nur unser Thobijja sein kann, haben bereits Salomo del Medigo [631], sowie Ahron in seinem Sefer Mizwot [632] gewußt. Die Kritik hat es bestätigt. Luzki unterscheidet übrigens zwischen dem Ozar Nechmad des Thobijja und dem gleichnamigen des Jeschuʿa [633]. Den Inhalt anlangend, so sagt uns schon Luzki, daß er die alten karäischen Autoritäten, welche das Gesetz ausgelegt haben, namentlich anführt und aus einem Excerpte bei Zunz aus der Oppenheimer Handschrift [634] erfahren wir, daß er gegen den Sektirer Meswi Baalbeki polemisirt und die Mittheilung hinterlassen hat, daß dieser Ketzer in seinem hohen Alter zum Christenthum

übergetreten sei. Aus einer Stelle bei Elijja Baschiatschi[635] sehen wir, daß er des Bochtân gedenkt, der in Bezug auf die darzubringende Hebe eine Erklärung aufstellt, die Lewi ben Jefet schon widerlegt hat. Freilich mag Thobijja auch hier nur eine geringe Selbstständigkeit bewahrt und zum großen Theile seinen Lehrer Jeschuʿa kopirt haben, wie aus Baschiatschi's Adderet wahrscheinlich wird[636]; immerhin jedoch war es nicht Uebersetzung, sondern ein eigenes Werk. — Ein viertes kleines Werkchen Thobijja's ist ein hebräischer Auszug aus seines Lehrers Jeschuʿa Kitâb el-ʿArajot, von welchem die Leydener Bibliothek vier handschriftliche Exemplare[637], freilich sämmtlich verstümmelt und defekt, noch besitzt. Es führt den sonderbaren Titel Teschubot ha-ʿIkkar u. s. w., d. h. „Bescheide über die Grundgesetze, welche der Lehrer Jeschuʿa über die Wichtigkeit von ʿArajot mitgetheilt hat“[638]. Bevor er das größere Werk mit den Worten „Wisse daß die Rede nur in drei Weisen sich manifestiren kann“[639] recapitulirt hat, schickt er eine Art Einleitung voran, worin er über die Ausdrücke נבון und בעל דעת, über die vier Gattungen von דעת, nämlich שכל׳ חכמה תושיה בינה, über die Klassificirung in קווי הרגשה הרגשה u. s. w. bei den חכמי השכל handelt; hierauf folgen sodann die technischen Weisen der Exegesis (תחבולות), die 13 Normen (Middot) des Rabbi Ismaël, die 12 der griechischen Weisen. Die neuhebräischen Termen oder philosophischen Kunstausdrücke werden hier wie in seiner Uebersetzung des Hauptwerkes durch griechische Wörter erklärt, wie man es von einem gelehrten Byzantiner nur erwarten kann. Da er von Jeschuʿa nur wie von einem Verstorbenen spricht, so scheint er diese Rekapitulation erst nach seiner Rückkehr nach Konstantinopel verfaßt zu haben. — Eine fünfte schriftstellerische Arbeit bildeten seine religionsphilosophischen oder nomokanonischen Anfragen, von Konstantinopel aus an seinen Lehrer Jeschuʿa in Jerusalem gerichtet, wie schon Hadassi uns mittheilt[640]. In derselben Weise wie Jakob ben Simon u. A. Fragen an Jeschuʿa gerichtet haben, die er bald besonders, bald in seinen Büchern beantwortet hat, so war es auch bei Thobijja der Fall. Jeschuʿa beantwortete die Anfragen Thobijja's bald in seinen Werken, bald in besondern Zusendungen und eine solche besondere Antwort

an Thobijja, von letzterem ins Hebräische übersetzt, war der Handschrift von Sot ha-Tora beigegeben [641]. Die sechste Arbeit Thobijja's bildete die Sammlung seiner religiösen Lieder oder Pijjuthim. In dem alten karäischen Gebetritual oder Chasanajja [642] von c. 1300 her, befinden sich zwei große Pijjuthim von ihm, das eine mit alfabetischem Akrostich der Strophen, worauf sodann akrostichisch der Name Thobijja ben Mose Chasak folgt [643], das andere Pijjuth von 34 Strophen, ebenfalls akrostichisch gefertigt [644]. Auch in dem noch heute gebrauchten Ritual der Karäer findet sich ein Pijjuth von ihm [645] und man kann wohl voraussetzen, daß er nicht bei diesen zufällig erhaltenen religiösen Liedern geblieben ist. — Endlich kommt noch seine siebente selbstständige Arbeit, „die Ergänzung zu Josef el-Bazir's Kitâb el-Manzûri" [646]. Diese Zusätze zu dem von Thobijja ins Hebräische übersetzten Buche el-Bazir's sind nur Glossen und Erweiterungen zu den philosophischen Themen, die sich übrigens durch das ganze Werk ziehen [647].

64. Nächst den aufgezählten Arbeiten Thobijja's, die sich durchschnittlich den gewöhnlichen Schriftwerken seiner Vorgänger angeschlossen haben, übersetzte er die meisten arabisch geschriebenen Werke Josef el-Bazir's und Jeschu'a's, der fruchtbarsten Schriftsteller der Karäer. Da die arabischen Urschriften zum großen Theile im Strome der Zeiten verloren gegangen sind, so vertraten die Thobijja'schen Uebersetzungen deren Stelle, bis endlich auch von diesen der größte Theil unterging. Von el-Bazir's Schriften übersetzte er ins Hebräische: 1. Das Kitâb el-Zichcha, d. h. das Buch der Vervollkommnung der Demonstration, verfaßt c. 890. — 2. Das Kitâb el-Schirc', d. h. Buch der Gebote, verfaßt c. 895 und von Thobijja Sefer Mizwot genannt. — 3. Das Kitâb el-'Arajot, als besonderes Werk aus dem Buche der Gebote c. 900 verfaßt. — 4. Das Kitâb el-Tamhid, d. h. das Buch der Grundlegung. — 5. Das Kitâb el Sirâg', d. h. Buch des Lichtes, eine um 910 verfaßte Erklärung des Fünfbuches, in der hebräischen Uebersetzung bald Sefer ha-Maor, bald Sefer ha-Meorot, bald endlich Sefer ha-Urim genannt. — 6. Das Buch über Abib (אביב), um 917 gegen Saadja gerichtet, zur

Vertheidigung des Samuel Ibn Sakawija. — 7. Das Buch über die Feste, c. 919 verfaßt, in der hebräischen Uebersetzung Sefer ha-Mo'adim genannt. — 8. Das Kitâb el-Manzûri, eine Religionsphilosophie in 33 Kapiteln, um 916 verfaßt. In seiner hebräischen Uebersetzung gab Thobijja dem Werke den symbolischen Titel Machkimat Peti und machte auch dazu eigene Glossen. — 8. Das Kitâb el-Isti'ani, d. h. das Buch der Darlegung, verfaßt c. 927, worin die Beweise für gewisse Dogmen, wie z. B. über die Vergeltungslehre, behandelt wurden. — 9. Das Kitâb el-Rudd 'ala Abi-Gâlib Tâbit, die Entfernung des Bösen von dem Begriffe der Gottheit in der Streitschrift gegen Abi-Gâlib behandelnd (c. 928). — 10. Das Kitâb el-Achwâl el-Fu'al, d. h. das Buch über die Erscheinungen der körperlichen Action, c. 925 verfaßt, ohne daß man den hebräischen Titel weiß. Es gehörte zur Religionsphilosophie und behandelte die Erscheinungen der Körperthätigkeit nach Raum und Dimension, um nachzuweisen, daß bei der Gottheit weder Körperlichkeit noch Dependenz möglich sei. — 11. Das Buch der Rechtfertigung des göttlichen Gerichts, d. h. eine Eschatalogie. Es ist nur die hebräische Uebersetzung unter dem Titel Ziddut ha-Din vorhanden. — 12. Das Kitâb el-Muchtâwi fi el-Azul el-Din, d. h. das umfassende Buch über die Wurzeln der Religion, eine Erweiterung des Kitâb el-Manzûri und aus 43 Abschnitten bestehend (c. 930). Die hebräische Uebersetzung Thobijja's führt den symbolischen Titel Sefer Ne'imot und hat sich hebräisch noch zum großen Theile erhalten. — 13. Dreizehn philosophische Gutachten, die philosophische Dogmatik betreffend, ins Hebräische unter dem Titel Scheëlot (שאלות) übersetzt. — Von den Schriften seines Lehrers Jeschu'a hat er übersetzt und glossirt: 1, Den ersten Theil seiner Religionsphilosophie, der über Gott und seine Eigenschaften handelt und in der hebräischen Uebersetzung den Titel Marpe la-'Ezem (Genesung für den Leib) führt. — 2. Das Buch der philosophischen Beweisführung für Prophetie und Offenbarung, in der hebräischen Uebersetzung Meschibat Nefesch (Erquickung der Seele) genannt. — 3. Das philosophische Werk über die Lehre von der Vergeltung, von Lohn und Strafe, überhaupt von der

Eschatologie, in der hebräischen Uebersetzung Ozar Nechmad (kostbarer Schatz) genannt. — 4. Das Buch der Spekulation, worin die dauernde Verbindlichkeit der Gesetze (el-Nuskh) philosophisch behandelt wird, in der hebräischen Uebersetzung Sefer ha-Ra'ajon (Buch des Gedankens) genannt. — 5. Jeschu'a's Ergänzungs-Kapitel zu el-Bazir's Kitâb el-Muchtâwi. Die andern Werke Jeschu'a's, als sein Pentateuch-Kommentar in längerer und kürzerer Fassung, seine Schrift über den Dekalog, seine philosophischen Homilien über das Fünfbuch und sein Buch der Gebote, wurden theils von dem Kastilier Ibn el-Tarâs, theils von Jakob ben Simon ins Hebräische übersetzt.

65. Wenn wir auch von den bedeutsamen Uebersetzungen Thobijja's absehen, welche im Laufe der Zeiten die verlornen arabischen Urschriften zu ersetzen berufen waren, so dürfen wir doch keineswegs das sprachliche Element in seinen Uebersetzungen mit Stillschweigen übergehen. Wie die übersetzenden Taboniden mit ihren Zeitgenossen und Nachfolgern in dem rabbanitischen Schriftthume das neuhebräische Idiom in eigenthümlicher Weise für die philosophischen, medicinischen und mathematischen Wissenschaften gestaltet hatten, ebenso läßt es sich im Voraus denken, daß die karäischen, vor der rabbanitischen Entwickelung sich abschließenden Uebersetzer in ihrer Weise den Neuhebräismus gebildet haben. Dazu geben die erhaltenen Uebersetzungen Thobijja's die nöthigen Belege. Die Momente der Sprachgestaltung sind zunächst in Bezug auf das Arabische, sodann in ihrer Herausbildung aus dem althebräischen Sprachschatz ins Auge zu fassen. Arabische Ausdrücke, Formen, Wörter und kleine Sätze, die häufig in der philosophischen Redeweise vorkommen oder mit dem Hebräischen eine schwache Aehnlichkeit haben, werden zuweilen ganz aufgenommen [648] oder zur Erläuterung dem Hebräischen angefügt [649]. Das Hebräische ist zuweilen dem Arabischen ganz und gar conform gemacht, so daß man zu dessen Verständniß auf das Arabische recurriren muß [650]. Von den ausdrücklichen Anführungen, daß in der Sprache Ismaëls oder Arabiens dieser oder jener Kunstausdruck so oder so heißt, hier ganz abgesehen, zieht sich die arabische Satzbildung und Redeweise wie ein rother Faden durch alle seine Uebersetzungen,

das Verständniß erschwerend und häufig zu einer Zurückübersetzung ins Arabische zwingend. Ein anderes Sprachmoment der Uebersetzungen bildet die Masse eigener Neubildungen, welche die rabbanitischen Uebersetzer gar nicht oder nur selten gehabt haben und die daher dem Leser fremdartig und seltsam vorkommen. Sie bestehen theils aus nominalen Bildungen von althebräischen Stämmen, theils aus neuen verbalen Gestaltungen, theils endlich in Anwendung der pajthanischen Sprache [651] oder in arabisirter Anwendung des Hebräischen [652]. Am Meisten kennzeichnet den Uebersetzer Thobijja die Erläuterung der philosophischen Termen durch griechische, wodurch sich nicht nur über den Stand der byzantinischen Kultur so Manches ergiebt, sondern für den Byzantiner Thobijja das Zeugniß aufgestellt werden kann, daß er mit der Kultur seines Landes vertraut war [653].

66. Ein anderer vierter Jünger des Jeschu'a war Mose ha-Kohen, welcher nur seinen Lehrer einfach „den Lehrer" (ha-Melammed) nennt, während er die übrigen karäischen wie rabbanitischen Autoritäten immer mit Namen anführt [654]. Er stammte wie sein Genosse Thobijja aus dem byzantinischen Reiche und gebrauchte daher zuweilen griechische Ausdrücke für neuhebräische, ohne daß ein Bedürfniß dafür zu finden war oder daß diese griechischen Wörter geläufige Termen gewesen wären [655]. Da er erst nach dem Tode seines Lehrers (c. 1125) geschrieben hat und keine Spuren sich finden, daß er wie Jakob ben Simon und Thobijja gelehrte Anfragen an Jeschu'a gerichtet, so muß man annehmen, daß er, c. 1100 geboren, erst in den letzten Lebensjahren Jeschu'a's bei diesem gelernt hat. Wie so Manche seiner karäischen Zeitgenossen (Ibn el-Taras, Thobijja) und Vorgänger wanderte er als Propagandist und karäischer Sendbote nach 1125 umher, nannte sich daher „Mann der Wanderung" [656] und in diesem seinem Berufe der Unstetigkeit klagt er über Armuth und Siechthum, Kummer und Mühsal [657], wie schon die karäischen Asketen vor ihm. Außer Jeschu'a hat er noch, wie er in seiner noch erhaltenen Abhandlung über 'Arajot ausdrücklich sagt, bei andern karäischen Lehrern und bei ihren Patriarchen zu Kahira studirt, die er rühmt und hochschätzt [658]. Als wandernder karäischer Sendbote mischte er bei

seinem Eifer für das Karäerthum in seine Ermahnungen zugleich eine starke Polemik gegen die Rabbaniten, die er „Söhne der Gemara" nennt [659], gegen das sogenannte mündliche Gesetz und gegen die Annahme sinaitischer Halacha's, namentlich gegen die parteiische Exegese und willkürliche Deutung der Schriftausdrücke [660]. Wie seine Vorgänger führte er einen Widerstreit gegen Saadja, namentlich gegen dessen Sefer 'Arajot, in seiner Reimprosa behandelt er ihn wegwerfend, verhöhnend und rücksichtslos, wie bereits Jefet es gethan. Dies stempelt ihn zum Erzkaräer [661]. Der Vorwurf, den er gegen Saadja ausspricht, daß er in der fremden, d. h. arabischen Sprache geschrieben, läßt mit Recht schließen, daß Mose ha-Kohen nur hebräisch geschrieben hat, daß die Sprache der erhaltenen Abhandlung über 'Arajot die der Urschrift ist, worauf auch die ganze Form hinweist, wiewohl es an Einmischungen arabischer Termen nicht fehlt [662] und er das Arabische sehr gut verstanden haben muß, da er auszüglich aus Jehuda Ibn Koreisch's „Buch der Gebote," das arabisch geschrieben war, ein großes Stück übersetzt und die arabisch geschriebenen sprachlichen Werke von Ibn Chajjûǵ und Ibn Ǵanâch gelesen hat. Da er als Byzantiner nicht in arabischer sondern in neuhebräischer Sprache geschrieben hat, so verdient seine Handhabung des Hebräismus, seine Kenntniß und sein Studium der vorzüglichsten Grammatiker der Rabbaniten eine nähere Beleuchtung. Die byzantinischen Juden, von der heimischen halbbarbarischen Kultur feindlich weggedrängt, waren zunächst auf das Studium des Schriftthums ihrer Altvordern, auf die geistige Kultur angewiesen, welche die Talmude, die Midraschim, die Werke der Gaonen und des ersten rabbinischen Zeitalters dargeboten. Diese Kulturquellen aber waren nicht nur einseitig, sondern boten auch nicht die geringste Anregung zur geschmackvollen und ästhetischen Ausbildung der neuhebräischen Sprache, da sie selbst nur Muster von Sprachunreinheit, von stylistischer Geschmacklosigkeit waren. Die unter diesen Verhältnissen aufgetauchte religiöse Poësie (Pijjûth), zu welcher die Synagoge der Diaspora aus Bedürfniß gedrängt hatte, mußte nothwendig aus Mangel äußerer ästhetischer Anregung geschmacklos ausfallen. Die Verkehrtheit zeigte sich in dem Verlassen der edlen und schönen

Sprache der Propheten und Psalmisten, in der geflissentlichen Aufsuchung seltner, schwer verständlicher Wörter und Wortformen und in der schrankenlosen, willkürlichen Bildung von neuen Nennwörtern, Konjugationsformen und Konstructionen. Und selbst diese so verfehlte Sprachgestaltung des Pijjûth war der bodenlosen Sprachmengerei und dem Jargon der sonstigen Schriftsprache gegenüber schon ein Fortschritt, da sie den Sinn auf die Form lenkte. Die Karäer in dem byzantinischen Reiche unterschieden sich in ihrer schriftstellerischen Entwickelung von den Rabbaniten nur dadurch, daß sie vermöge ihres Ursprungs auf das Arabische hingewiesen wurden, in welcher Sprache der hauptsächlichste Theil ihres Schriftthums niedergelegt war. Die Karäer des byzantinischen Reiches schrieben daher gewöhnlich, wie die von fremden Kultureinflüssen unberührten Rabbaniten, jenes unschöne talmudische Idiom, welches in seiner Knappheit und Mischung des Aramäischen mit dem Hebräischen, in seiner Einpfropfung fremdartiger Elemente, der präcisen grammatischen Gestaltung spottet und durch seine übergroße Nüchternheit einen Geistesschwung nicht aufkommen läßt. Nur war dieses Idiom bei Karäern durch das Studium der arabischen Werke des Karäerthums womöglich noch härter, durch Einmischung von Arabismen noch unschöner geworden. Diejenigen karäischen Gelehrten, welche das Neuhebräische ihrer Schriftsprache bis zur Poesie fortbildeten, brachten es nur bis zum gekünstelten, harten und eckigen Pijjûth-Styl, dem Kalir als Muster gedient zu haben scheint. Unser Mose ha-Kohen, der in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts blühete, hat es bis zu dem bezeichneten Pijjûth-Styl gebracht, in welchem er seine Abhandlung über 'Arajot geschrieben hat und in pajthanischer Weise nennt er sich Mose ha-Kohani, u-mi-bne Heman Ahroni[663], was weiter nichts heißen soll, als daß er als Kohen und Ahronite zu den Sängern Heman's d. h. zu den Pajthanim gehörte. Aus seiner erhaltenen Abhandlung im Pijjûth-Styl sehen wir freilich nur die poëtisirende Spielerei mit seinem Namen, ohne den Namen seines Vaters zu erfahren. Allein es ist nicht unwahrscheinlich, daß er mit dem Mose ben Schemarjah ha-Kohen identisch ist, von dem in dem oft erwähnten Chasanaja ein Trauerlied auf einen verstorbenen

Großen seiner Zeit sich findet[664], da Schemarja unter den byzantinischen Juden ein gebräuchlicher Name gewesen.

67. Nun bleibt uns nur noch übrig, Einiges über das von ihm Erhaltene mitzutheilen. In einer Handschrift von Jeschu'a's Sefer ha-Jaschar in der Sammlung des Firkowitsch findet sich ein ausführlicher Traktat über 'Arajot, von Mose ha-Kohen angehängt, in pajthanischer schwerfälliger Form, die oft wieder aufgegeben ist, verfaßt[665]. Aus den von Pinsker[666] mitgetheilten Auszügen sehen wir, daß er seinen bereits verstorbenen Lehrer Jeschu'a (c. 1125) einfach nur als „den Lehrer" (ha-Melammed) anführt, während er die berühmten, auch bereits längst verstorbenen karäischen Gelehrten Jefet ha-Lewi, Josef ben Jakob el-Kirkisâni, Jehuda Ibn Koreisch u. A. namentlich anführt. In der heftigen, sich überhebenden Polemik gegen den Fajjumiten Saadja, vorzüglich gegen dessen Sonderschrift über 'Arajot, in dem Streite gegen die Traditionalen und deren Exegese, bewegt er sich nur auf dem Gleise der übrigen Karäer und bietet daher keine neuen Momente. Aber in so mancher andern Beziehung ist diese erhaltene Abhandlung von Interesse. Zunächst liefert er ein großes Bruchstück aus des Jehuda Ibn Koreisch „Buch der Gebote," auszüglich aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt und durch gereimte Verse eingeführt[667]. Wir erfahren daraus zum ersten Mal, daß Ibn Koreisch zur Genossenschaft der Karäer gehörte und daß er in seinem Buche der Gebote gegen die Genossen der Ueberlieferung (Baale ha-Kabbala) wie die Karäer seit Anan polemisirte. Sodann sehen wir daraus, daß er die grammatischen Arbeiten von Jehuda Ibn Chajjûǵ (b. Dawid) und seinem Kritiker Jona Ibn Ǵanâch studirt und daß er Ibn Chajjûǵ gegen Jona in Schutz genommen hat, ohne daß er sie für Karäer gehalten[668]. Aber ungeachtet des Studiums der Werke dieser zwei ausgezeichneten Lehrer der hebräischen Sprache, ungeachtet die sprachlichen Arbeiten des Ibn Koreisch von ihm gewiß nicht minder studirt wurden, blieb sein Styl, seine Handhabung des Neuhebräischen mangelhaft und unpolirt, wie überhaupt die Kultur der spanischen Juden auf die Karäer im byzantinischen Reiche keinen oder nur geringen Einfluß geübt hat. —

68. Die hier in geordneter Zeitfolge gegebene Darstellung des vierten Abschnitts der karäischen Entwickelung von 950 bis 1150 neigt sich zum Abschlusse. Sie hat mit dem berühmten Exegeten Jefet ben 'Ali aus Bazra begonnen und schließt 1150 mit Jehuda ben Elijja Hadassi in Konstantinopel ab, in dessen Werk alle Bäche damaliger karäischer Kultur einmündeten. Die karäischen Kulturträger dieses Zeitabschnittes, welche gewiß der chronologischen Folge gemäß vor Hadassi zu behandeln gewesen wären, haben bereits an passenden Stellen dieses Abschnittes ihre kritische Vorführung gefunden. Ueber den Arzt Jefet ben Sa'îd in Jerusalem (1120—30), den ältern Zeitgenossen Ibn Esra's, wurde bereits oben (§. 17) bei der Durchmusterung der Familie Hassan das Nöthigste mitgetheilt. Ebenso über dessen Sohn Lewi ben Jefet ben Sa'îd (1135). Von dem Byzantiner Ahron ben Jehuda Kûsdini, der um 1120 das Haupt der Karäergemeinden im byzantinischen Reiche gewesen und von Abu'l Fâdhl Suleimân ben Dâwud (Salomo Nasi), der um 1125 Karäer-Patriarch zu Kahira gewesen, ist oben (§. 41) das Nöthigste gesagt worden. Wir sind nun bei Hadassi angelangt, welcher eine bestimmte Entwickelung abschließt [669] und dessen Leben und schriftstellerische Thätigkeit wir hier noch vorzuführen haben. Jehuda Hadassi wurde seinem Vater Elijja im letzten Viertel des 11. Jahrhunderts zu Jerusalem geboren und genoß in der heiligen Stadt, wo seit lange schon alle karäische Gelehrsamkeit den Mittelpunkt gehabt hatte und eine große Anzahl Lehrer heimisch gewesen war, seine Jugendbildung. Hier in Jerusalem waren seit fast 350 Jahren alle geistigen Schätze der Karäer aufgehäuft und ein strebsamer und wißbegieriger Jüngling, wie Hadassi gewesen sein mag, konnte daselbst leicht seine Neigung zur Polyhistorie befriedigen. Die traurige Katastrophe seiner Vaterstadt um 1099, die Erstürmung Jerusalems, hat ihn noch zur rechten Zeit zur Auswanderung veranlaßt und bei dieser Wanderung kam er in die Hauptstadt des byzantinischen Reiches, nach Konstantinopel, wo schon seit lange eine ansehnliche Karäergemeinde war und karäische Gelehrte gewirkt hatten, wie Ahron Kûsdini, Thobijja ben Mose, Mose ha-Kohen u. A. Wegen des Falles von Jerusalem und

wegen des traurigen Loses desselben durch die Kreuzzügler führte er den Beinamen ha-Abêl d. h. ein (um Zijjan) Trauernder, wie er selbst diesen seinen Beinamen deutet [670]. Die aus Jerusalem Geflüchteten und Geretteten nannten in jenen traurigen Zeiten sich gern Abêle Zijjon, waren aber darum keine Asketen (Temime Derech, Nesirim), wie diejenigen lange vor diesen Zeiten. In Konstantinopel suchte er die in Jerusalem begonnenen Studien fortzusetzen, in der hebräischen. arabischen und griechischen Sprache sich zu vervollkommnen, das rabbinische und karäische Schriftthum sich anzueignen, das Studium der hebräischen Grammatik, der Masora, der Naturwissenschaften zu betreiben und so eine Art encyklopädisches Wissen in sich zu vereinigen. Ein karäischer Gelehrter konnte daher mit Recht von ihm sagen: „Er war ein großer Gelehrter in der Theologie und in allen philosophischen Wissenschaften, er war kundig des Griechischen und Arabischen und ein Gottesgelehrter im besten Sinne“ [671]. Unter dem byzantinischen Kaiser Manuel Komnenus ging er an sein großes Werk, welches die Periode der Entfaltung (950—1150) würdig und schön abschließt [672] und weiterhin näher beschrieben werden soll. Die Zeit des Beginns der Abfassung dieses Werkes giebt Hadassi selbst an [673], nämlich den 24. Tischri des 7. Jahres des 259. Cyklus, 4909 nach Erschaffung der Welt, 1571 nach der ersten und 1080 nach der zweiten Tempelzerstörung und 1460 der sel. Aera, was 1148 der gew. Zeitrechnung macht [674]. Die Vollendung ist in Anbetracht der Umfänglichkeit gewiß erst 1150 erfolgt und da Hadassi all sein Wissen in diesem Werke niedergelegt hat und es nicht bekannt geworden ist, daß er nach diesem Werke noch Etwas geschrieben [675], so ist mit Recht zu vermuthen, daß er zwischen 1150—60 gestorben. Sein Bruder Natan ben Elijja Hadassi war ebenfalls ein karäischer Gelehrter, als welchen Simcha Luzki in seinem Orach Zaddikim ihn unter den karäischen Gelehrten der mittleren Zeit aufgeführt hat [676].

69. Das umfängliche Werk Hadassi's, welches das ganze Leben des Verfassers ausgefüllt hat, ist die eigentliche Zeichnung seines Lebens; wir schreiten daher zur Darstellung dieser Geistesarbeit Hadassi's, welche die karäische Dogmatik auf dem

alten Fundament und aus dem alten Stand nach innen und außen ausgebildet und vollendet hat[677] und in welchem sich ein geschichtlicher Abschluß des Kampfes beider Richtungen zeigt[678]. Er nannte es symbolisch Eschkol ha-Kofer (Strauß von Cyperblumen) und belegte es überdies noch mit dem Beinamen Sefer ha-Peles (Buch der Wage)[679] nach dem Vorbild eines Schriftstellers, welcher c. 370 Jahre vor ihm gelebt. Das Werk Nissi's (um 780) diente seinem Werke als Musterbild, obgleich er sonderbarer Weise des Nissi nicht gedenkt, was um so mehr auffallen muß, als das ganze karäische Schriftthum bis auf seine Zeit sich darin abspiegelt. Wie Nissi zu dem symbolischen Namen seines Werkes (Bitan ha-Maskilim) noch einen zweiten Sefer ha-Peles gewählt[680], ebenso that es Hadassi. Sodann vertheilte er, wie jener, sämmtliche Gebote der pentateuchischen Urschrift auf den Dekalog und betrachtete diese Zehntheilung als Grundlage, um alle Gebote, alle Dogmen, alle Religionsphilosopheme, überhaupt alle Wissensgegenstände darin zu behandeln[681]. Wie Nissi so giebt auch Hadassi eine Art Hodogetik oder Lehranweisung für die Schriftstellerei, eine Anleitung nämlich über acht Vorerörterungen, welche jeder Schriftsteller bei Abfassung eines Werkes zu machen hat und welche Grundriß und Namen, Beinamen und Zeit, Nutzen und Begrenzung rc. behandelt[682]. Diese acht Anweisungen für Schriftsteller stimmen zwar nicht ganz mit denen Nissi's überein, allein man sieht doch leicht, daß Nissi zum Muster gedient hat. Und wie der Beititel (ha-Peles) und die acht Anweisungen fast wörtlich von Nissi entnommen sind, eben so hat er auch sonst Inhaltliches und Formelles von ihm entlehnt[683], was uns nicht wundern darf, da der Gesammtinhalt seines Riesenwerkes aus dem bei ihm sich darbietenden Schriftthume der Karäer und der Rabbaniten geflossen ist.

70. Von dem Vorbilde abgesehen schrieb er sein um 1148 begonnenes Werk, das die ganze karäische Religionswissenschaft, die Dogmatik, die Philosophie, die Grammatik, die Astronomie u. s. w. zu verarbeiten sucht, in alfabetisch-akrostichischen Reimstrophen, welche einmal vor- und einmal rückwärts schreiten (Taschrak); einige Stücke oder Nummern sind nach seinem vollständigen Namen noch mit demüthigen Beiwörtern und Formeln

akrostichisch versehen und auch gereimt [684]. Die Summe der Gedichte in solchen akrostichischen Reimstrophen in dem eigentlichen Werke ist 379; mit Einschluß der alfabetischen Strophen der Einleitung und des Schlusses und der großen Dichtung mit Akrostichen des vollständigen Namens und vielfachen Segensformeln sind es 387 Nummern, so daß das ganze Werk, wie es schon jetzt nach den Handschriften herzustellen wäre, gegen 9000 Reimstrophen enthält [685]. Diese sonderbare und seltsame Weise, eine Erklärung sämmtlicher Gebote, nach Rubriken des Dekalogs geordnet, mit Verwendung eines enormen Apparats der seltensten Kenntnisse, mit Hineinleitung aller physikalischen, grammatischen, masoretischen, philosophischen, ketzergeschichtlichen Wissenschaften aus vorangegangenen Literaturen, in didaktischen Versen abzuhandeln, ist etwas so Abnormes, daß es uns nicht wundern kann, wenn der Eine die Form anziehend [686], der Andere sie höchst originell und in einem höchst blühenden Style gehalten [687] und ein Dritter endlich im höchsten Grade geschmacklos für die Zeit, in welcher die jüdische Dichtung die schönsten Blüthen trieb, finden konnte [688]. Die Form darf aber nur nach dem Maaßstabe der Entstehungszeit beurtheilt werden. Sehen wir von der Form ganz ab, so müssen wir mit Jost sagen, daß dieses „Buch der Wage“ „ein unschätzbares Denkmal ist, reich an Inhalt und zugleich voll wichtiger Erinnerungen an Werke, welche der Strom der Zeit hinweggeschwemmt hat“ [689]. Die Behandlung aller Gebote der Schrift nach ihrer grammatischen, gegentraditionellen Auffassung, die Einflechtung der Religionsphilosophie und die Bekämpfung der Irrlehren der aristotelischen Philosophen und aller bekannten Religionen, namentlich die durchgreifende Bestreitung des Rabbinismus, die Hereinziehung der Naturgeschichte und der Naturkunde, um die Wunder der Schöpfung darzustellen, — ein Gebiet, worin er weit über seine Genossen hervorragt —, die tüchtige, philosophische Bildung, welche sich durch das Ganze zieht, die Kenntniß der griechischen Schulformen, welche man wahrnimmt — überhaupt das Zusammenfassen aller Studien der Karäer, der bessern Forschungen der Rabbaniten und der Entwickelungen der islamitischen Schulen, alles das war Mittelpunkt und Ziel seines Werkes [690].

71. Es erübrigt uns nur noch, darauf hinzudeuten, daß er

er keines geringen Theiles des rabbanitischen Schriftthums gedenkt, wodurch er dem geschichtlichen Forscher zuweilen eine sonst versiegte Quelle eröffnet, daß er alte karäische Lehrer und Werke erwähnt, von denen sich sonst gar keine oder nur geringe Spuren erhalten haben. Die beiden Talmude und die Midrasch-Schriften sind ihm ebenso wie den ältern Karäern bekannt und in seiner Polemik gegen die Rabbaniten benutzt er dieselben als Rüstkammer, woher er die Waffen holt. Der Kampf gegen die rabbanitischen Lehren, gegen die antikaräische Religionsphilosophie war bekanntlich sein Hauptziel und Streben, und das kabbalistische oder mystische Schriftthum, welches bei den Rabbaniten circulirte, wie „das Buch der Schöpfung von R. Ismaël", „das Buch der Hallen", „das Buch der Geheimnisse" u. a. m. boten ihm nur zu leicht, wie früher dem Ben-Jerochim, eine Handhabe zu Angriffen und Verhöhnungen der Gegner. Er erwähnt ferner die Asharot oder Zusammenstellung der Gebote in gereimten neuhebräischen Versen von dem rabbanitischen Schulhaupte Pinchas zu Tiberias (um 600), den er nach der unkritischen Weise seiner Zeit Pinchas ben Jaïr nennt und so mit einem Tannaiten dieses Namens identificirt[691]. Er hatte noch eine lebendige Erkenntniß von den zwei Systemen der hebräischen Vocal- und Accentlehre, der palästinischen und babylonischen und von der doppelten Masora[692]. Nach seinem Principe, daß die grammatische Erkenntniß als das Fundament der Schriftauslegung zu betrachten sei, spricht er über Jehuda Ibn Koreisch, den er natürlich als Karäer angesehen, über sein Verhältniß zu dem fabelhaften Touristen Eldad ha-Dani[693], über den großen Masoreten Ben Ascher[694], wie er überhaupt auf dem Gebiete der hebräischen Sprachforschung der aufgetretenen Personen gedenkt, zunächst der Karäer, und von den Rabbaniten des Jehuda Ibn Chajjûǵ, des Abulwâlid Merwan Ibn Ganâch und des Abraham Ibn Esra, seines jüngern Zeitgenossen[695]. Er schrieb selbst ein Buch über die Homonymen, d. h. Zusammenstellung vieler hebräischer Wörterpaare (Sugin), welche ganz gleich lauten und verschiedene Bedeutungen haben; dieses Buch nannte Hadassi Sefer Tren bi-Tren[696]. Schon Ben Ascher schrieb, wie er selbst mittheilt, eine solche Homonymik über 80 Wörterpaare und

Hadassi's Buch scheint nur eine Erweiterung gewesen zu sein. In Bezug auf jüdische Geschichte waren seine Quellen freilich sehr dürftig und trübe. Die fabelhaften Erzählungen des Eldad ha-Dani, den er für einen Karäer angesehen[697], das Werk des Josippon oder Josefon ben Gorjon und das Werk eines gewissen Jakob Gargiran, erinnernd an die Fabeln des jüngern Plinius in seiner Naturgeschichte, waren seine Quellen, wie überhaupt in jenen Zeiten für die Geschichte kein Verständniß vorhanden war. Bei der Beschreibung der jüdischen Sekten und ihrer Lehrer, sei es der aus dem Karäerthum oder der aus dem Rabbinismus hervorgegangenen, benutzte er das nun verloren gegangene Kitâb el-Milâl von Dâwud el-Mukammes, aus welchem übrigens auch arabische Schriftsteller geschöpft haben mögen[698]. Aber gerade in diesen Nummern ist der Text des Eschkol sehr verderbt und lückenhaft und bald in den Namen bald in der Vorführung ihrer Lehren und Gebräuche so mangelhaft, daß oft zu Textberichtigungen geschritten werden muß[699]. Von den karäischen Vorgängern citirt er Genaï (ben) Baruch (730)[700], die Geschichte des Anan sowie seiner Genossen und Lehrer[701], den Dawid ha-Nasi[702], Binjamin Nahawendi[703], den Grammatiker und Dichter Meborach ben Natan[704], den Ahron ben Jeschu'a[705]. In dem 256. Alfabet gedenkt er neben Anan, den er Exilarch und Fürsten Israëls nennt, noch des Daniel ben Mose el-Kamasi, Binjamin el-Nahawendi, Jefet ben 'Ali ha-Lewi, Jehuda ben 'Alân ha-Thabarani, Sahl ben Mazliach, genannt Abu'l Sari ha-Kohen[706]; in dem 258. Alfabet gedenkt er des Josef ha-Roëh (el-Bazir), des Josef el-Kirkisâni, des Nasi Joschijja, des Jeschu'a ben Abraham u. A.[707]. Von den citirten zahlreichen Werken sind viele seitdem entweder ganz verschwunden oder werden voraussichtlich noch aufgefunden werden[708]. In Bezug auf die astronomische Wissenschaft und die Kalenderkunde, die in die Differenzpunkte zwischen Rabbaniten und Karäern eingreifen, erwähnt er des dem R. Ismaël zugeschriebenen Werkes über die Schöpfungsgeschichte[709], der Barajta des Samuel[710] und des Werkes von Sabbatai Donolo[711]. Ueber die Einführung des jüdischen

Kalenders durch Isaak Nappacha theilt er dieselbe fremdartige Nachricht mit, wie sie durch die ganze Geschichte des Karäerthums geht[712] und fügt noch die besondere Mittheilung hinzu, daß ein gewisser R. Chajja ihm dabei Hilfe geleistet habe[713]. Von noch größerem Interesse sind Hadassi's speciell karäische Ansichten. Wie wir oben von dem Karäerthum überhaupt gesehen, so behauptet auch Hadassi, welcher diese Genossenschaft theoretisch repräsentirt, daß die Vokalzeichen wie die Schrift selbst auf Heiligkeit Anspruch machen dürfen[714], was bereits oben mitgetheilt ist. Die Schrift in ihrem dreigetheilten Umfang ist nach Hadassi Torah zu nennen und für göttliche Offenbarung zu halten[715]. Die prophetischen und hagiographischen Bücher können als Normen zur Deutung der Gesetze dienen[716]. Das Nikkûd, d. h. die Vokal- und Accentzeichen, welches den Ton und die Aussprache des Hebräischen angiebt, ist sinaïtisch, d. h. offenbart, und die Gesetzrollen in der Synagoge sind daher nur mit Vokal- und Accentzeichen versehen zu gebrauchen[717]. Diese mit Entstehung des Karäerthums (760) entstandene Anschauung über die Vokal- und Accentzeichen weist darauf hin, daß solche lange vor dem Karäerthum eingeführt waren, daß sie nicht von strengen Rabbaniten ausgegangen sind, da sie die Karäer sonst nicht angenommen hätten und daß Acha und Mocha, die sie erfunden oder eingeführt haben, von den Karäern wahrscheinlich als zu den Ihrigen gehörig angesehen wurden. Hadassi behauptet ferner, daß anstatt der Ueberlieferung das grammatische Verständniß der Schrift die Grundbedingung sei und die erste Norm der Auslegung und das Studium der Grammatik daher eine religiöse Pflicht[718]. Bei Bestreitung der rabbanitischen Lehren, die in dem Fajjumiten Saadja verkörpert sind, benutzt er zum großen Theile die Argumente von Ben-Jerochim, Sahl, Ben-Maschi'h, Jefet u. A., obgleich er auch eigene Ansichten und Argumente hat. Ueber die 13 Auslegungs-Regeln spricht er sich nicht klar aus[719]; er berichtet über das Schwanken der Karäer zwischen Sahl und Sa'id ben Jefet in Bezug auf die Gesetzesnormen[720]. Das ist das Wesentlichste, was über den Inhalt dieses großen Werkes zu sagen ist. In der Philosophie, citirt von Ahron ben Elijja in 'Ez Chajjim[721], war er nur das Echo seiner Vor-

gänger, ebenso in der hebräischen Grammatik, über welche er eine Anzahl Regeln zusammengestellt hat [722], ohne jedoch ein besonderes Werk geschrieben zu haben. Was das Karäerthum seit 400 Jahren in allen Wissensgebieten geschaffen, was seine Männer in ihrer Geistesarbeit gefördert haben, das hallt aus seinem „Buche der Wage“ wider. Er wiederholt die alten Lehren und verehrt die alten Lehrer, um das alte Werk der Nachwelt treu zu übergeben; er scheint mit dem Dichter zu sagen: „Wie viele auch schon heimgegangen — ihr großes, schönes Werk besteht! An ihren Lehren laßt uns hangen, auf daß dies Werk nie untergeht.“

72. Es erübrigt nur noch, Einiges über die gedruckte Ausgabe und über die vorhandenen drei Handschriften dieses Werkes zu sagen. Gedruckt ist das Werk unter dem Titel Eschkol ha-Kofer oder Sefer ha-Peles, erschienen zu Koslow, 1836, in Folio, mit einem summarischen Inhalt, genannt Nachal Eschkol; es ist von Kalab Efendipulo erst mit der Mitte des 19. Alfabets angefangen, weil sein Exemplar defect war. In dieser gedruckten, oft fehler- und lückenhaften Ausgabe fehlen die Alfabete 99 und 100, welche das Christenthum behandeln und außerdem noch mehre Stücke [723]. Die Leydener Handschrift, geschrieben den 29. October 1482 von Sabbatai ben Elijja ben Israël de Proto [724], umfaßt 415 Quartblätter und war das handschriftliche Exemplar, dessen sich wohl Efendipulo bediente, da hier die ersten 20 Alfabete fehlen [725]. Eine zweite Handschrift besitzt die kaiserliche Bibliothek zu Wien [726], geschrieben zu Luzk 1740—41 von dem als Schriftsteller bekannten Simcha Isaak ben Mose Luzki [727], der auch Efendipulo's Nachal Eschkol ergänzt hat. Eine dritte Handschrift besaß die Michael'sche Bibliothek [728], geschrieben c. 1490 zu Konstantinopel, zuerst verkauft 1556 und 360 Folioblätter umfassend. Der summarische Inhalt (Nachal Eschkol) von Kaleb Efendipulo, geschrieben 1523, umfaßt 32 Folioblätter. —

Hiermit schließt der vierte Abschnitt und der Schwerpunkt der schriftstellerischen Thätigkeit der Karäer ist nicht mehr in den Ostländern (Irak, Persien u. s. w.) und in Palästina oder

Aegypten, sondern in dem byzantinischen Reiche, nachmals in der Türkei, in der Krim und in der karäischen Diaspora in Volhynien u. s. w. Die Diaspora der Karäer-Gemeinden, die durch die Kreuzzüge herbeigeführten traurigen Schicksale derselben, namentlich aber die Ueberlegenheit der rabbanitischen Kultur hatten dem Kampfe, wie er bis Hadassi geführt wurde, ein Ende gemacht und der Streit wurde von nun an eine wissenschaftliche Nacheiferung.

Fünfter Abschnitt.

Die Maimûni'schen Zeiten. Von Jehuda Hadassi bis Ahron ben Elijja.

Das Charakteristische dieses Zeitabschnittes. Einstellung der Polemik. Einfluß der Rabbaniten (Ibn Esra, Maimûni, Nachmani). Beschäftigung mit der rabban. Literatur. Chanoch Zaporta. Elijja Misrachi. Mard. Comtino. Kapsali. Versuche zur Vereinigung. Farchi (1313). Schemarja Ikriti. Zur Geschichte des Karäerthums dieser Zeit. Karäische Aerzte der maim. Zeit. Abu'l Bajân. Abu'l Barakât. El-Fâdhl Sadid. Verehrung der früheren Heroen. Die anonymen Schriften der Karäer in dieser Zeit. Arab. Glossen zur Schrift. Das anon. Buch Chillûk und Charakteristik desselben. Elijja b. Abr. b. Jeh. Tischbi. Komposition des Chillûk. Eine Dekade anonymer Schriften. Ein anon. Sefer Mizwot. Ein anderes Buch dieser Art. Buch der 10 Glaubensartikel. Ein Buch der Kalenderberechnung und der Chronologie. Sefer ha-Mor, eine Religionsphilosophie. Fragen und Antworten über die Gottes-Einheit (Sef. ha-Jichûd). Das Buch der Beweise für die Gotteseinheit. Tikkûn ha-Keraïm. Sprachwissenschaftliche Schriften. Kitâb el-Dikdûk lil-Kimch. Kitâb el-Iggaron. Kitâb Jasma Dardaki. Makre Dardaki. Das Chasanaja oder Hymnarium. Die rel. Poesien. Die nicht-anonymen Schriftsteller. Ahron ben Josef aus Sulchat, dann in Konstantinopel. Leben und Charakteristik desselben. Der karäische Ibn Esra und Nachmani. Sein Pentateuch-Kommentar und die Ausleger desselben. Seine Kommentare zu den übrigen Büchern der Schrift und die Erklärer. Sprachliche Architektonik derselben. Sein Hymnarium. Seine Religionsphilosophie. Seine Gesetzeslehre und Exegese. Der Lehrer Fâdhl in Kahira. Seine Zusammenstellung der Ritualgesetze. Sein Siddûr. Formulare für schriftl. Akte. Sein Buch unbekannten Inhalts. Sein Komm. über das Lied ha-Asinu. Israël ben Samuel ha-Dajjan, genannt el-Maghrebi. Seine schriftstellerische Thätigkeit. Elijja ha-Dajjan in Kahira. Seine Schriften. Jefet ben Dawid Ibn Zaghîr. Leben und

Charakteristik desselben. Seine schriftstellerische Thätigkeit. Die drei Lehrer Ahron ben Elijja's. Jehuda, Mose und Josef in Kahira. Der Rabbanite Schemarja Egripontti. Sein Sendschreiben zur Versöhnung zwischen Karäern und Rabbaniten. Ahron ben Elijja aus Kahira, in Nikomedien und Konstantinopel lebend. Sein Leben und seine umfänglichen Studien. Der karäische Maimûni. Seine Religionsphilosophie 'Ez Chajjim. Das Verhältniß von Ahron's Religionsphilosophie zum Moreh Maimûni's. Verhältniß zu den Systemen der älteren Mutakallimûn. Sein Nomokanon, genannt Gan 'Eden. Sein Pentateuch-Kommentar, gen. Keter Tora. Einzelne Abhandlungen von ihm. Rückblick auf diese Periode.

1150 — 1375.

1. Wie die früheren Zeitabschnitte in der Entwickelung der karäisch-religiösen und literarischen Kultur, so hat auch der hier zu behandelnde Zeitabschnitt seine bedeutsame Signatur. Die selbstbewußte, schöpferische Kraft war ermattet, weil ihr allmälig der belebende Hauch von Außen her entschwunden und der Kreis der Gedankenarbeit immer enger geworden war, während in das rabbanitische Judenthum die Wissenschaften der Araber und zum Theil auch die bessern Elemente des christlichen Mittelalters freien Einzug halten konnten. Diese Erscheinung im Karäerthum von 1150—1375, obwohl mehr einer Negation oder Verkommenheit gleich, gab doch diesem Zeitabschnitte ein würdiges Kennzeichen, welches seine Geisteserzeugnisse häufig lesenswerther macht. Diese Signatur besteht 1. in der Einstellung des heftigen und unwürdigen Kampfes gegen die Tradition und ihre Träger, indem, wenn ein Kampf dennoch geführt wurde, derselbe in wissenschaftlicher Würdigung der Gegner stattfand. Die zwei größten karäischen Schriftsteller dieser Zeit, Ahron ben Josef und Ahron ben Elijja, sehen auf die rabbanitischen Meister mit Ehrerbietung hin und wenn sie ihre dogmatisch-philosophischen Deduktionen, ihre exegetischen Ermittelungen widerlegen, so geschieht es entweder in schonender, würdiger Weise oder indem der Name des zu bestreitenden verschwiegen und durch „Einer sagt" ersetzt wird, um nicht zu verletzen. 2. Angezogen von den Fortschritten der Rabbaniten in den Ibn Esra'schen, Maimûni'schen und

Nachmani'schen Zeiten, d. h. in dem Zeitraum von 1150—1375, gaben sich die gelehrten Karäer ganz dem Einflusse der großen Rabbaniten hin. Die Heroen Abraham Ibn Esra (geb. 1089 und gest. 1167), Mose Maimûni (geb. 1135 und gest. 1204) und Mose Nachmani (geb. 1195 und gest. 1270) standen als Repräsentanten der literarischen Kultur des Judenthums so groß und unerreichbar da, so bewältigend und alles Gegnerische bezwingend, daß die Karäer staunend und bewundernd auf sie hinblickten. Der Kommentar Ibn Esra's zum Fünfbuche, wie die tiefsinnige im neuplatonischen Geiste verfaßte Pentateuch-Auslegung Nachmani's, reizten Ahron ben Josef in seinem Pentateuch-Kommentar, der Mibchar (Auswahl) benannt ist, ein Ibn Esra und Nachmani zugleich zu sein. Der „Lehrer der Verirrten (More Nebochim)" Maimûni's wurde auch den Karäern das Ideal einer jüdischen Religionsphilosophie, wie wir weiterhin von karäischen anonymen Schriftstellern dieser Zeit erfahren, und Ahron ben Elijja wurde dadurch angeregt, einen karäischen „More" unter dem Namen ʿEz Chajjim (Baum des Lebens) zu schreiben. 3. Die Beschäftigung mit der vorzüglicheren rabbanitischen Literatur, das Besuchen der rabbanitischen Hörsäle verringerten die gegenseitige Abneigung, verlöschten allmälig den Haß und untergruben die seit fast einem halben Jahrtausend bestandene Scheidewand.

2. Die Karäer gestehen offen ein, daß sie zu den Füßen der Rabbaniten gesessen, um von ihnen in den Schriften der Talmude, der Decisoren und namentlich in der Schrift-Exegese unterrichtet zu werden, wie andererseits berühmte rabbanitische Lehrer erzählen, daß sie bereitwillig und gern die wißbegierigen Karäer unterrichten. Der Karäer Sabbatai ben Elijja de Proto[1], der Schriftsteller und Abschreiber von Hadassi's Eschkol um 1482[2], findet sogar schon dieses Zusammenlernen, dieses Studium der rabbanitischen Werke, dieses Anhören ihrer Auslegungen nachtheilig für das Karäerthum, indem es Viele zum Rabbinismus hinleitet oder mindestens den Zweifel am Karäerthum anregt[3]. Der Rabbiner zu Konstantinopel, Elijja Misrachi um 1500, sagt in seiner Decision über die Karäer[4]: „So erzählte mir Mardechai Comtino s. A., daß sein Lehrer, der Scheich Chanoch Zaporta, welcher zu den Be-

rühmtheiten und Edelsten Cataloniens gehört hat, die Karäer in Allem unterrichtete, was sie nur zu lernen wünschten, sei es im Talmud oder in den Schriften der Decisoren, in der Auslegung der Schrift oder in externen Wissenschaften [5]. Wie der aus Catalonien in Konstantinopel eingewanderte Chanoch Zaporta, ebenso haben Elieser Kapsali in Griechenland und Misrachi's Lehrer Elijja ha-Lewi aus Deutschland karäische Jünger im mündlichen Gesetz unterrichtet, sobald sie es auf sich genommen, die Festtage des jüdischen Kalenders nicht zu entweihen und in Rede und Schrift sich der Schmähungen gegen lebende oder verstorbene Rabbaniten enthalten zu wollen [6]." Obgleich Mose Kapsali (geb. c. 1420, gest. c. 1495), der Oberrabbiner sämmtlicher türkischer Gemeinden, nicht für diese Versöhnlichkeit war, so blieb es doch alter Brauch [7]. Estori Farchi (1313), der sonst sehr orthodox war, hält die Karäer zwar für Ausläufer der Sadukäer, aber doch für solche, die dem talmudischen Judenthume sich zuneigen, in Ehesachen übermäßige Erschwerungen eingeführt und Vieles von den Muhammedanern abgelernt haben; da sie nur in Irrthümern befangen sind, so hätten die Rabbaniten sie nicht zu verstoßen [8]. Mardechai Comtino, der Mathematiker und Astronom zu Adrianopel 1460—1500, war Lehrer der zwei Karäer Elijja Baschiatschi und Josef Rachizi und spricht sich über die Karäer in lobender Weise aus, indem er sie für einsichtig, wißbegierig, aufrichtig und fromm hält [9]. Dieser versöhnliche Sinn zwischen den zwei Religionsparteien, die sich mehr als ein halbes Jahrtausend bitter gehaßt haben, veranlaßte die Rabbaniten, welche an Einfluß und Wissen überlegen waren, nach Vereinigung mit den Getrennten zu streben oder vielmehr die Karäer zum talmudischen Judenthum herüber zu ziehen. Schemarja Ikriti, Rabbiner in Negroponte (1290—1320) und Philosoph wie Exeget, wollte eine Vereinigung der beiden Religionsparteien herbeiführen, indem er den Karäern ihr Unrecht, die Tradition ganz zu verwerfen und den Rabbaniten ihr Unrecht, den Talmud der Bibel vorzuziehen, vorhielt [10]. „Nur die Unkenntniß des Talmud," meint Schemarja, „konnte die Schriftgläubigen veranlassen, lediglich der Schrift anzuhängen und dadurch hat sich ihr Verständniß der Tora so gemindert, daß sie das Er-

habene und Große in derselben nicht begreifen. Sie lesen die Schrift ohne Verständniß. Der eine Theil der Karäer begnügt sich mit dem oberflächlichen Studium der Tora, der andere sucht Allegorien und Geheimnisse in derselben, die nicht im Entferntesten darin liegen, und noch ein anderer Theil der Karäer wendet sich völlig den fremden Wissenschaften, den physikalischen, mathematischen und metaphysischen zu und läßt die Tora ganz beiseit" [11]. Freilich ist es weder dem Schemarja noch andern byzantinischen Rabbaniten gelungen, eine solche Vereinigung zu Stande zu bringen, weil bald die nöthige Thatkraft, bald der wahre Geist der Wissenschaft und die richtige Anschauung von dem Talmud gefehlt hat. Aber soviel ist doch aus den mannigfachen Versuchen zu erkennen, daß das Karäerthum seine frühere Begeisterung, seine stolze Selbständigkeit in diesem Zeitraume eingebüßt hat und vom Rabbinismus, der es überflügelt hat, in's Schlepptau genommen wurde. Daher kam es, daß hin und wieder einzelne Karäer in Palästina oder Aegypten sich den Traditionsgläubigen angeschlossen haben. Durch die Bemühung eines Urenkels Maimûni's um 1313, eines Abraham Maimûni II., kam es dahin, daß eine ganze karäische Gemeinde in Aegypten sich an einem Tage dem talmudischen Judenthume zuwandte [12]. Viele Andere verschwanden in dem herrschenden Islam. Schon der zum Islam übergetretene Abu Nasr Samuel ben Jachja ben 'Abbâs, der eine Widerlegung des Kusari und eine Schmähschrift gegen die Juden geschrieben hat, berichtet ausdrücklich, daß der Islam im ganzen Orient viele Karäer an sich gezogen und daß fort und fort Viele in demselben untergehen [13]. In den Zeiten Maimûni's und seines Sohnes Ibrahim hatten sich viele Karäer bereits andern Studien zugewandt, namentlich dem der Medicin und unter damaligen Arabern und Juden wurden vielfach gelehrte Karäer genannt. Als berühmte Aerzte aus der karäischen Genossenschaft gedenkt ihrer mit großem Lobe Ibn Abi Osseibia. So führt er einen Abu'l-Bajân ben el-Mudawwar, genannt el-Sadid, an, welcher als Arzt unter dem letzten ägyptischen Khalifen und später unter Saladin berühmt war und in einem Alter von 83 Jahren 580 der Higra gestorben ist. Ebenso gedenkt er des berühmten Arztes Abu-el-

Barakât ben Schaata und seines Sohnes Seïd el-Daula Abu'l Fagr. Als seinen Freund und Kollegen führt Ibn Abi Osseibi'a mit dem ganzen Titel einen berühmten Arzt aus der karäischen Genossenschaft an: el-Scheich el-Chakkim el-Fâdhl Sadid el-Din Abu'l Fâdhl Duwâd ben Abu'l-Bajân Suleimân ben Abi el-Farâg Israël ben Abi el-Theib Suleimân Ibn Mubârkh Israëli Kara. Außer denjenigen, welche ausdrücklich als Karäer bezeichnet werden, mögen noch bei ihm andere als Juden schlechtweg aufgeführt sein [14]. —

3. Weitere Eigenthümlichkeit der Karäer dieser Zeiten war der Eklekticismus, dem sich selbst die Besseren in Ermangelung eines selbstständigen schöpferischen Geistes hingegeben haben. Die Karäer sahen auf ihre früheren Heroen der Genossenschaft und auf ihre schriftstellerischen Leistungen mit Bewunderung hin und hielten sie für unerreichbar. Sie begnügten sich daher, aus den Werken der Altvordern eine Auswahl für ihre Zeit zu treffen. In der Religionsphilosophie wie in der Exegese, in der Gesetzesforschung wie in den praktischen Disciplinen der Theologie ging noch immer der alte Geist um. Aber neben dem Eklekticismus aus dem Geistesschacht der karäischen Vergangenheit hatte die Auswahl aus den Schriften der Rabbaniten schon einen gleichen Rang erhalten. Neben den Karäern Ibn el-Dawendi, Jeschu'a, Josef el-Bazir, Jehuda Hadassi, Jefet, Lewi ben Jefet, Menachem Ghizni werden in der philosophischen Spekulation auch die Rabbaniten Ibn 'Esra, Maimuni, Samuel Ibn Tabôn, Nachmani, Schemarja Egropanti aufgeführt und durch Vermittelung der rabbanitischen Schriften erst Sokrates, Abn-Nazr el-Farâbi (st. 950), Ibn Roschd aus Kordova (st. 1198), die Seele der aristotelischen Scholastik, Alexander von Aphrodisias, Platon, Aristoteles, Ibn Sina (st. 1036), der Astronom Ptolemaeos, Claudius Galenus von Pergamum (st. 201), Themistius u. A. In der Exegese, soweit die sprachliche Erforschung des heiligen Textes zur Geltung gebracht werden soll, werden Ibn Ganâch, Ibn Chajjûg, Abonim (Dunasch) und Ibn Esra vorzüglich herangezogen und in der religiösen Poësie ihres Rituals werden die Lieder von Ibn

Gebirol, Jehuda ha-Lewi und Ibn Esra unbedenklich aufgenommen. Der karäische Rigorismus in seiner Ausschließlichkeit und Absonderung verlor durch den Mangel an eigener Produktionskraft seine Strenge und mit der Strenge verschwand auch der Fanatismus. Bis auf wenige Ausnahmen, namentlich die zwei Ahron dieses Zeitabschnittes, war die karäische Geistesthätigkeit ganz und gar ein Rekapituliren aus früheren Schriften, ein Ordnen und Festsetzen der sonst noch schwankenden Institutionen, das nach den Mustern rabbanitischer Vorgänger versucht wurde und bei dieser Gelegenheit zuweilen die Härten der karäischen Gesetzesbestimmungen milderte. Auch im Leben zeigte sich ein milderes Verhältniß. Die Rabbaniten übten keinen feindseligen Akt mehr gegen die Karäer aus; die Karäerverfolgung im byzantinischen Reiche zur Zeit Hadassi's [15] ging von dem Christenthum aus. Wenn die Karäer am Hofe des ägyptischen Sultans durch den Einfluß Maimûni's aus ihrer günstigen Stellung gedrängt oder für das Rabbanitenthum gewonnen wurden [16], wenn dieser Gelehrte von Fastat darauf drang, daß die karäischen Bräuche, die bei den rabbanitischen Gemeinden Aegyptens schon seit früherer Zeit eingedrungen waren, verschwinden sollten [17], so war das kein Zwang, sondern nur Folge des erstarkten Rabbinismus. Wir wissen vielmehr, daß Maimûni auf eine Anfrage in Betreff des Verhaltens der Rabbaniten gegen Karäer die Entscheidung gegeben hat, daß man den Karäern mit Achtung und Freundlichkeit zu begegnen habe, und daß sie friedfertig und bescheiden behandelt werden sollen Er empfiehlt den Umgang mit ihnen, er fordert auf, ihre Trauernden zu trösten und ihre Leichen zu bestatten, sie zu unterrichten, wenn sie Belehrung verlangen; nur habe man sich von ihren Festtagen, die sie abweichend von den Juden feiern, fern zu halten und überhaupt darauf zu sehen, daß sie die Tradition und ihre Bekenner nicht schmähen, daß sie den Rabbaniten mit Verträglichkeit entgegenkommen [18].

4. In dem Zeitabschnitte des Eklekticismus und des durchgreifenden Einflusses des rabbanitischen Schriftthums auf die karäische Schriftstellerei (1150 – 1375) treten uns einige Schriften entgegen, welche theils eklektisch aus frühern Werken der Genossen-

schaft zusammengetragen sind, theils den Einfluß der rabbanitischen Kulturentwickelung offen bekunden und von den Schriften der Ueberlieferer mit Achtung sprechen. Von solchen Schriften sind zunächst zu erwähnen: ein hebr.-arab. Glossar über die schwierigen hebräischen Wörter der Schrift, als fortlaufende Wörtererklärung der heiligen Bücher, gleichsam als lexikalischer Kommentar, der sich noch über gewisse Bücher ganz, über andere in Bruchstücken erhalten hat[19]. Dieser lexikalische Kommentar zur Bibel in arabischer Sprache, genannt Targamah el-Fât el-Tora ꝛc. fi el-ʿArabi[20], bietet zwar treffliche Wörtererklärungen der biblischen Bücher, die noch heute einen Werth behalten und zur Belehrung dienen können, aber der anonyme Verfasser hat nur selten Eigenes und Selbstständiges gegeben. Zum großen Theil hat er das Wörterbuch (Iggeron) des ʿAli ben Suleimân ausgezogen, wie aus den zahlreichen Auszügen von dem Kommentar zu Jesaja, Josua und Richter, welche Pinsker gegeben[21], zu ersehen ist. Seltener scheint das Wörterbuch von Abu Suleimân Dâwud el-Fâsi benutzt zu sein. Der unbekannte Verfasser schrieb dieses Glossar in Palästina c. 1175; er hat nicht blos die ältern Wörterbücher gekannt, sondern ist in seinem grammatischen System ganz den alten Karäern gefolgt, den Verben fast immer nur zwei Buchstaben als Thema vindicirend u. s. w. Dazu kommt noch, daß er arabisch geschrieben, was damals in Palästina gewöhnlich war und daß das Glossar dem palästinischen Exegeten um 1265, Tanchum ben Josef-Josua in Jerusalem vorgelegen hat, als er sein Kitâb el-Biân oder Buch der Auslegung über die ganze heilige Schrift schrieb, wie ebenfalls aus Pinsker's Beispielen überzeugend zu ersehen ist[22]. Die Männer der Mischna nennt er die Vorfahren oder die Alten[23], wie schon die Karäer des vorigen Zeitabschnittes, und aus der Mischna-Sprache holte er, wie die arabisch schreibenden Lexikographen vor ihm (Dawid ben Abraham und ʿAli), viele Erläuterungen des Hebräischen, ohne darum Rabbanit zu sein.

5. Von ganz anderer Art, obgleich auch nur eklektisch aus den polemischen Schriften gegen Saadja zusammengetragen, tritt uns im letzten Viertel des 12. Jahrh. zweitens die Schrift eines Ungenannten entgegen, welche den Namen Chillûk ha-Keraim

weha-Rabbanim[24], d. h. Trennungspunkte der Karäer und der Rabbaniten führt und nur in ungenauem, theils verderbtem und lückenhaftem, theils durch spätere Zusätze sehr getrübtem Texte sich erhalten hat und uns gedruckt vorliegt[25]. Das Chillûk ist eine zwar nicht logisch geordnete, doch ausführliche Darstellung des Karäerthums in seinen Unterscheidungslehren vom Rabbanismus, und wie der Verfasser glaubt, in seiner Entwickelung aus der alten, tausend Jahre vor Anan schon aufgetauchten Gegnerschaft wider die angeblichen Ueberlieferungen der Schriftgelehrten, mit Bezug auf die Widerlegungen der Rabbaniten seit Saadja und mit Benutzung alter geschichtlicher Erzählungen über Anan. Bevor wir jedoch eine summarische Uebersicht des polemischen und apologetischen Inhalts geben und danach das Maaß des Werthes der Schrift bestimmen, haben wir vorerst über die seltsame, bis zu seinem Anfange mit De'u Mora unzusammenhängende Composition, über die muthmaaßlichen benutzten Schriften, über die Veranlassung der Schrift und ihren späteren Schreiber das Nöthige zu sagen. Der eigentliche Verfasser, der nach Luzki[26] zu den alten Lehrern gehört hat, ist völlig unbekannt und nur der Abschreiber Elijja ben Abraham ben Jehuda Tischbi ben Abraham in Konstantinopel um 1470, der fälschlich für den Autor gehalten wurde[27], hat sich akrostichisch in einem Einleitungsgedichte gezeichnet, welches Etten Zedek Azmû mi-Sapper beginnt und schließt. Es war häufiger Brauch bei den karäischen Kopisten, die oft auch Gelehrte waren, den von ihnen abgeschriebenen Werken kleine Einleitungen, Vorreden oder einleitende Gedichte voranzuschicken und die Gedichte geben zuweilen akrostichisch die Namen der Schreiber an. Der Schreiber des Chillûk leitet dasselbe ebenfalls mit einem Gedichte ein, das in den ersten 15 Reimzeilen akrostichisch den Namen Elijja ben Abraham[28] giebt und in den letzten 11 Versen Jehuda ben Schabti[29], während die dazwischen liegenden Reimzeilen jedes Namensakrostichs entbehren. Nun ist es erwiesen, daß diese Akrosticha zusammengehören[30] und daß durch kleine Umsetzungen, welche theils der Inhalt, theils der Reim erfordert[31], wir den Namen des Schreibers Elijja ben Abraham ben Jehuda Tischbi[32] erhalten, der, wie anderweitig bekannt ist,

in Konstantinopel um 1470 geblüht hat und dessen Vater, Sohn und Enkel als Schriftsteller und Abschreiber bekannt sind[33]. Unsere sämmtlichen Abschriften stammen demnach aus der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts und dieser Kopist mochte es gewesen sein, welcher aus uns unbekannten Gründen des Verfassers Namen verwischt und dafür Ploni gesetzt hat[34]. Nach dem Einleitungsgedichte folgt das Bruchstück eines Schreibens des Verfassers, אנכי שוקד beginnend und mit וכבודך יגיל abbrechend, das mit dem Chillûk nicht den entferntesten Zusammenhang hat und hier deshalb gar nicht in Betracht kommen kann[35]. Nach diesem Bruchstück ist eine Lücke, dann folgt das wenn auch unvollständige Vorwort des eigentlichen Verfassers, mit לכבוד אצילים beginnend und mit היה ה׳ לי לדיין schließend. Aus diesem Vorworte erfahren wir bei genauer Prüfung, daß der Verfasser als Rabbanit ein Schüler zweier berühmter und von ihm stets hochgestellter Rabbinen gewesen[36] und daß er durch Zweifel an der Wahrheit der Ueberlieferungen[37], vielleicht auch durch das Lesen alter karäischer Schriften und durch Verlockung von Karäergenossen verleitet, zum Karäerthume geführt wurde. Zu diesen Rabbinen kam er hin, vielleicht nach ausdrücklicher Vorladung, um mündlich die Sätze seines Glaubens (ʿIske Dato) darzulegen und zu rechtfertigen, was natürlich nur von seinen rabbanitischen Lehrern gefordert werden konnte. Allein er stockte und wurde zaghaft, seine Ansichten waren nicht geordnet und die Männer, welche dabei waren, drängten ihn hinaus. Dieses veranlaßte ihn nun, in Form von Scheelot, d. h. Darlegungen oder Untersuchungen[38], die Ansichten der Karäer[39], die auch die seinigen geworden, schriftlich diesen Rabbinen zu übermachen[40]. Er bittet und beschwört sie, die niedergeschriebenen Gedanken und Anschauungen[41] anzusehen und väterlich zu beantworten; denn er dürfte nach Belehrung und wünsche seine Zweifel von ihnen beseitigt und ganz widerlegt zu sehen[42]. Aus diesen speciellen Ermittelungen aus dem Vorworte des Chillûk bekommen wir Einblicke in Veranlassung und Ziel dieser Schrift. Wir erfahren Manches über den Verfasser, wenn auch nicht seinen Namen; selbst den Ort der Abfassung können wir daraus vermuthen. Er weist deutlich auf das byzantinische Reich und die christlichen Herrscher daselbst

hin, deren schweren Druck er beklagt[43]. In diesem Reiche war, wie wir aus Binjamin von Tudela's Reise-Bericht (der 1165—1173 auf seinen Wanderungen begriffen) erfahren, nur in Konstantinopel eine Gemeinde von 500 Genossen neben einer großen Rabbaniten-Gemeinde, getrennt durch eine Mauer. Der Abfassungsort konnte daher nur Konstantinopel sein. Ebenso weist die harte Sprachform des Neuhebräischen auf das byzantinische Reich hin. Auch über die Zeit, wann der Verfasser gelebt hat, erhalten wir einen indirekten Hinweis. Denn in seiner Ueberlieferungskette geht er über Jehuda Hadassi und seine Zeitgenossen nicht hinaus und weder der Verfasser des Mibchar, noch Jefet Ibn Zaghir u. A. kommen darin vor; dann gedenkt er der vier Parteiungen, die zu seiner Zeit noch existirten, nämlich Rabbaniten, Karäer, Tiflisiten und Meswiten[44], worin er mit Hadassi[45] übereinstimmt, während wir aus späterer Zeit von dem Fortbestand der Meswiten und Tiflisiten nichts erfahren.

6. Was den Inhalt des Chilluk anlangt, so giebt er in nicht logischer Weise eine Vertheidigung des Karäerthums, indem er die Ansicht durchführt, daß es nicht durch eine neue Sektenbildung entstanden, sondern der fromme Rest ist, der von Anbeginn an allen Strömungen gegen das Gesetz widerstanden hat. Schon bei der Theilung des Reiches durch Jerobeʿam, sagt der Verfasser, wurden die Gebote der Tora, die Wege der Religion befolgt. In Bezug auf den Sender, den Abgesandten, auf die Sendung und auf das Bethaus, trat eine Verschiedenheit ein, d. h. in Bezug auf Gott, für welchen die Götzen, in Bezug auf Mose, für welchen die falschen Propheten, in Bezug auf die Tora-Gebote, wofür heidnische Gebräuche und in Bezug auf das Heiligthum, wofür die Bamot zu Bet-El und Dan eingeführt wurden. Ein kleiner Rest der Treuen unter den 10 Stämmen folgte nicht dem Zuge der Verführung, trennte sich von den götzendienerischen Brüdern und wanderte weit weg über die Ströme Aethiopiens und Meroë's hinaus. Im heiligen Lande blieb von diesen Frommen ein treuer Rest in Jerusalem und auch dieser mußte sodann nach Babylon ins Exil wandern. Mit den Edelsten des Volkes wanderten diese Frommen aus Babylon heim, hielten sich an Daniel, Esra, Nehemia, Seru-

babel und die letzten Propheten und man symbolisirte sie als die „edlen Feigenbäume“ im Garten Gottes. Während der Dauer des zweiten Tempels, als der Wahn einer vermeintlichen Ueberlieferung das Volk erfaßte, widerstand die fromme Schaar dieser Thorheit, trennte sich von heuchlerischen Schriftgelehrten und von der blinden Volksmenge und wollte von der neuen Tora nichts wissen. Das mündliche Gesetz oder die Ueberlieferung hatte von Anfang an starken Widerspruch gefunden. Die Sadukäer, Boëtusäer und Samaritaner traten dieser Anmaaßung der Schriftgelehrten in verschiedenen Weisen entgegen. In Folge der religiösen Verkehrtheit erfolgte die Zerstörung des zweiten Tempels durch Edom (Römer); wiederum wanderte die treue Schaar aus, ließ sich in Babylon und in anderen Ländern des Ostens nieder und bildete allenthalben der großen Masse gegenüber nur die Minderzahl. Ganz Israël gehorchte den Parteiischen Auslegern des Gesetzes, den Trägern der Traditionen, und statt Gläubige der Schrift wurden die jüdischen Gemeinden nur Rabbaniten. Der treue Rest Schriftgläubiger mußte sich still und stumm verhalten, mußte den Namen Sadukäer über sich ergehen lassen, obgleich diese Benennung nur theilweise stimmte, und endlich glaubten die rabbanitischen Gegner uns zu schmähen, wenn sie uns Karäer nannten, weil wir nur das Gesetz und nicht die neue Tora befolgten. Die Rabbaniten erzählen selbst von dem Abfalle in der Zeit der syrisch-griechischen Herrschaft, von den Gräueln in den letzten Hasmonäerzeiten, vom Auftreten des Zadok und Boëtos, von den Streitigkeiten der Hillel'schen und Schammai'schen Schulen und von der Fortpflanzung des Streites bis zum Abschlusse des Talmuds durch Asche und Rabina. Allein trotz dieser offenbaren Unsicherheit der Ueberlieferungen war die Masse verblendet genug, das mündliche Gesetz, eigenmächtig als zweite Tora niedergeschrieben, dem offenbarten Gesetze vorzuziehen. Der beständige Kampf der Traditionalen untereinander, die Partei der Schamuten (שמותין), und die der Jerusalemer (ירושלמיין) in Bezug auf Tradition führten nur dahin, daß der fromme Rest der Schriftgläubigen um so enger zusammengehalten wurde. Die Rabbaniten sind die wahrhaft Neuen und Späteren und wir sind die Alten. Wir kommen nicht mit neuen Geboten, von denen die Tora nichts

hin, deren schweren Druck er beklagt[43]. In diesem Reiche war, wie wir aus Binjamin von Tudela's Reise-Bericht (der 1165—1173 auf seinen Wanderungen begriffen) erfahren, nur in Konstantinopel eine Gemeinde von 500 Genossen neben einer großen Rabbaniten-Gemeinde, getrennt durch eine Mauer. Der Abfassungsort konnte daher nur Konstantinopel sein. Ebenso weist die harte Sprachform des Neuhebräischen auf das byzantinische Reich hin. Auch über die Zeit, wann der Verfasser gelebt hat, erhalten wir einen indirekten Hinweis. Denn in seiner Ueberlieferungskette geht er über Jehuda Hadassi und seine Zeitgenossen nicht hinaus und weder der Verfasser des Mibchar, noch Jefet Ibn Zaghir u. A. kommen darin vor; dann gedenkt er der vier Parteiungen, die zu seiner Zeit noch existirten, nämlich Rabbaniten, Karäer, Tiflisiten und Meswiten[44], worin er mit Hadassi[45] übereinstimmt, während wir aus späterer Zeit von dem Fortbestand der Meswiten und Tiflisiten nichts erfahren.

6. Was den Inhalt des Chillûk anlangt, so giebt er in nicht logischer Weise eine Vertheidigung des Karäerthums, indem er die Ansicht durchführt, daß es nicht durch eine neue Sektenbildung entstanden, sondern der fromme Rest ist, der von Anbeginn an allen Strömungen gegen das Gesetz widerstanden hat. Schon bei der Theilung des Reiches durch Jerobeʿam, sagt der Verfasser, wurden die Gebote der Tora, die Wege der Religion befolgt. In Bezug auf den Sender, den Abgesandten, auf die Sendung und auf das Bethaus, trat eine Verschiedenheit ein, d. h. in Bezug auf Gott, für welchen die Götzen, in Bezug auf Mose, für welchen die falschen Propheten, in Bezug auf die Tora-Gebote, wofür heidnische Gebräuche und in Bezug auf das Heiligthum, wofür die Bamot zu Bet-El und Dan eingeführt wurden. Ein kleiner Rest der Treuen unter den 10 Stämmen folgte nicht dem Zuge der Verführung, trennte sich von den götzendienerischen Brüdern und wanderte weit weg über die Ströme Aethiopiens und Meroë's hinaus. Im heiligen Lande blieb von diesen Frommen ein treuer Rest in Jerusalem und auch dieser mußte sodann nach Babylon ins Exil wandern. Mit den Edelsten des Volkes wanderten diese Frommen aus Babylon heim, hielten sich an Daniel, Esra, Nehemia, Seru-

babel und die letzten Propheten und man symbolisirte sie als die „edlen Feigenbäume" im Garten Gottes. Während der Dauer des zweiten Tempels, als der Wahn einer vermeintlichen Ueberlieferung das Volk erfaßte, widerstand die fromme Schaar dieser Thorheit, trennte sich von heuchlerischen Schriftgelehrten und von der blinden Volksmenge und wollte von der neuen Tora nichts wissen. Das mündliche Gesetz oder die Ueberlieferung hatte von Anfang an starken Widerspruch gefunden. Die Sadukäer, Boëtusäer und Samaritaner traten dieser Anmaaßung der Schriftgelehrten in verschiedenen Weisen entgegen. In Folge der religiösen Verkehrtheit erfolgte die Zerstörung des zweiten Tempels durch Edom (Römer); wiederum wanderte die treue Schaar aus, ließ sich in Babylon und in anderen Ländern des Ostens nieder und bildete allenthalben der großen Masse gegenüber nur die Minderzahl. Ganz Israël gehorchte den Parteiischen Auslegern des Gesetzes, den Trägern der Traditionen, und statt Gläubige der Schrift wurden die jüdischen Gemeinden nur Rabbaniten. Der treue Rest Schriftgläubiger mußte sich still und stumm verhalten, mußte den Namen Sadukäer über sich ergehen lassen, obgleich diese Benennung nur theilweise stimmte, und endlich glaubten die rabbanitischen Gegner uns zu schmähen, wenn sie uns Karäer nannten, weil wir nur das Gesetz und nicht die neue Tora befolgten. Die Rabbaniten erzählen selbst von dem Abfalle in der Zeit der syrisch-griechischen Herrschaft, von den Gräueln in den letzten Hasmonäerzeiten, vom Auftreten des Zadok und Boëtos, von den Streitigkeiten der Hillel'schen und Schammai'schen Schulen und von der Fortpflanzung des Streites bis zum Abschlusse des Talmuds durch Asche und Rabina. Allein trotz dieser offenbaren Unsicherheit der Ueberlieferungen war die Masse verblendet genug, das mündliche Gesetz, eigenmächtig als zweite Tora niedergeschrieben, dem offenbarten Gesetze vorzuziehen. Der beständige Kampf der Traditionalen untereinander, die Partei der Schamuten (שמותין), und die der Jerusalemer (ירושלמיין) in Bezug auf Tradition führten nur dahin, daß der fromme Rest der Schriftgläubigen um so enger zusammengehalten wurde. Die Rabbaniten sind die wahrhaft Neuen und Späteren und wir sind die Alten. Wir kommen nicht mit neuen Geboten, von denen die Tora nichts

weiß, mit einer ersonnenen überlieferten Lehre, wir führen nicht die der Tora fremden astronomischen Kalender-Berechnungen, Verschiebungen, doppelte Neumonds- und Festtage ein[46], wir haben keine Chanukka-Feier, keine formulirten Pflichtgebete, denn wir sind die Alten und haben nur die Tora. Es ist unbegreiflich, wie die Rabbaniten von der Lauterkeit und Unzweifelhaftigkeit ihrer Ueberlieferung sprechen konnten, da das Jahrhunderte hindurch nicht Fixirte unmöglich lauter bleiben konnte. Schon in den von den Propheten uns hinterlassenen heiligen Schriften, die wir doch sorgsam gewahrt und behütet haben, sind trotz der Fixirung mannigfache Wechselungen eingetreten. Die Westländer (Palästinenser) streiten mit den Ostländern (Babyloniern) über die volle oder defecte Schreibung gewisser Wörter, ob dies oder jenes in einem Worte oder in zwei Wörtern zu lesen, mit diesem oder jenem Accent zu schreiben sei; die Masora der Ostländer ist von der der Westländer verschieden, Ben-Ascher ist von Ben-Naftali, Mocha und sein Sohn Mose wieder von beiden verschieden[47]. Wenn dies bei der Schrift vorkommt, wie will man bei nicht geschriebenen sondern überlieferten Halacha's, worüber die Ueberlieferer streiten, von einer Lauterkeit sprechen? Dazu kommt noch die höchst sonderbare und widersinnige Auslegung der Schriftworte[48] nach dem Grundsatz, daß beide streitenden Parteien, die Hilleliten und Schammaiten, die Worte des lebendigen Gottes sein sollen! Zu diesen Allgemeinheiten über das Karäerthum, zu der Darstellung über Geschichte, Alter und Vorzüglichkeit der karäischen Verwerfung der Ueberlieferung, durch die Einwürfe der Rabbaniten von Saadja bis auf seine Zeit veranlaßt, fügt der Verfasser noch die Vertheidigung Anan's und der einzelnen karäischen Unterscheidungslehren hinzu, und zwar stets mit Bestreitung der Rabbaniten verbunden. In Bezug auf Anan hatte er noch den parteiischen Bericht eines Rabbaniten (Saadja) vor sich, wie auch die rabbanitischen Polemiken in Bezug auf dieses Sektenhaupt. In Bezug auf den geschichtlichen Bericht über Anan, den ich oben in deutscher Uebersetzung gegeben[49], weist er durchgehends die gehässige Färbung, als die Unterschiebung von Mangel an religiösem Sinn, von Hochmuth und Ehrsucht, Eigennutz, verletzter Eitelkeit, die Herbeiziehung des Islam u. s. w. überzeugend nach.

Vorzüglich gelingt es ihm, das Unlogische in den Angriffen nachzuweisen[60]. Die Einzelheiten dieser Vertheidigung Anan's und seines Verhältnisses zu der karäischen Genossenschaft kann ich hier ebenso gut übergehen, wie seine Besprechung der einzelnen Unterscheidungslehren, da er eigentlich nur das bis auf seine Zeit Gesagte recapitulirt. Es bleibt mir nur noch übrig, über die im Chillûk gegebene Reihe der karäischen Gelehrten bis auf seine Zeit hier Einiges zu bemerken. Die Einleitung dazu ist unverständlich und dunkel und man weiß nicht, ob er die Lehrerliste als besonderes Verzeichniß (Sefer), oder mit Bemerkungen zu geben die Absicht gehabt hat. Man sieht nur soviel, daß diese Lehrerkette in großer Unordnung und sehr mangelhaft ist und daß der Verfasser sie ursprünglich gewiß vollständiger gegeben haben mag, zumal in den Handschriften darin vielfache Verschiedenheiten herrschen[51]. Nicht ohne Interesse ist die Persönlichkeit, mit welcher die Kette der Lehrer im Tone des Chillûk schließt. Es heißt da nämlich: „Und die meisten dieser Lehrer haben die Behauptung aufgestellt, daß die Rabbaniten ohngeachtet ihrer Verschiedenheiten bei den meisten Geboten dennoch als Söhne unseres Glaubens zu betrachten sind, und wir mögen mit Sanftmuth über ihre Irrthümer hinwegsehen". Diese mildere Anschauung ist eine Charakteristik dieses Zeitabschnittes, in welchem der Rabbinismus in allen Fächern der jüdischen Theologie den Gipfelpunkt erreicht hat.

7. Außer diesen zwei bedeutenderen anonymen Werken am Schlusse des 12. Jahrhunderts mögen noch eine Anzahl anderer anonymer Schriften während dieses Zeitabschnittes (1150—1375) entstanden sein, welche dieselben Charakteristika haben, nämlich die Rekapitulation aus frühern Schriften und das Aufgeben der heftigen Polemik gegen die Rabbaniten. Die Rekapitulation ist aus Mangel ursprünglicher schöpferischer Kraft und die unterlassene Polemik aus dem Bewußtsein von der Ueberflügelung des Rabbinismus entstanden. Wir reihen daher noch eine Dekade solcher anonymer Schriften aus der erwähnten Zeit den zwei Besprochenen an, um nachher die nichtanonymen ungestörter behandeln zu können. Diese zehn anonymen Schriften sind: 1. Ein (c. 1200) groß angelegtes „Buch der Gebote (Sefer Mizwot)", von welchem sich noch in

der Leydener Bibliothek ein 64 Octavblätter großes Bruchstück erhalten hat [52]. Der unbekannte Gesetzlehrer ist philosophisch gebildet, beruft sich bei Behandlung der Gebote auf rationelle Intentionen [53] und geht in der nöthigen Auslegung von Schriftstellen auf die grammatisch-etymologische Fassung der Wörter ein [54]. Als gelehrter Byzantiner benutzte er die griechische Schulsprache seiner Zeit zur Erläuterung [55]; aber durch das Studium der älteren karäischen Literatur, die gewöhnlich in arabischer Sprache niedergelegt war, wurde er auch mit den arabischen Termen bekannt, bediente sich derselben und suchte zuweilen das Arabische sprachlich mit dem Hebräischen zu vergleichen und die arabischen Sprachkundigen anzuführen [56]. Er citirt alte Ausleger und Parteien [57], gedenkt der Ananiten [58], führt ein kleineres Kitâb el-Maghanai (Buch des Aufenthaltes) an, wo ein behandelter Gegenstand ausführlicher besprochen ist [59], und kennt außer den Rabbaniten auch die Samaritaner aus eigener Anschauung [60], da sie damals in Byzanz lebten. Die Behandlung des Stoffes geschieht in Abschnitten nach Hauptgruppen (Dibbûrim), nach vorgängigen Fragen über den, an welchen die Gebote gerichtet sind, über das wie, wodurch und wann, denen sodann weitläufige Antworten folgen [61]. Obgleich der Verfasser ausdrücklich sagt, daß er sich der Kürze beflissen habe [62], so sieht man aus dem erhaltenen ansehnlichen Fragment „über das Gebot der Beschneidung" doch, daß es weitschichtig angelegt war. — 2. Ein anderes „Buch der Gebote" von einem anonymen Karäer um 1200, ebenfalls nach Dibbûrim eingetheilt [63], wobei die angezogenen Schriftstellen in eigener Form ausgelegt werden [64]. Von diesem hat sich handschriftlich in der genannten Bibliothek nur ein Bruchstück von einigen Octavseiten erhalten [65], aber man sieht aus den Citaten in demselben, daß der Verfasser nur aus den Schriften dieser Gattung rekapitulirt. Er citirt darin Josef ha-Roëh, ein aramäisches Stück von Anan, Binjamin Nahawendi und Daniel ben Mose ha-Kumasi [66]. — 3. Die zehn Glaubensartikel der Karäer [67], in aller Kürze zusammengestellt nach dem Muster früherer Schriftsteller der Karäer, aber für die Praxis in den Schulen vermuthlich erst durch Maimûni veranlaßt und daher wahrscheinlich erst im 13. Jahrhundert geschrieben. — 4. Ein Buch der Kalender-

Berechnung und der Chronologie[68], von einem anonymen Karäer 1313 verfaßt[69], wovon zwei Bruchstücke in einer längern und kürzern Fassung in der Leydener Bibliothek handschriftlich vorhanden sind[70]. Mose de Zurudi, der sein Gebotenbuch Sefer Mizwat Mose (1602) in 20 Abschnitten verfaßte, sagt im 9. Abschnitt seines Werkes[71], daß dieses hier berührte Werk von einem der karäischen Gelehrten herrührt, der die Ansichten der karäischen Vorfahren über den Kalender und die Chronologie zusammengetragen hat[72]. Der Schreiber Elijja Tischbi hatte unter seinen Ahnen einen gewissen Abraham, welcher Großvater desjenigen Abraham war, welcher 1440 das Jesod Mikra geschrieben hat; den Todestag dieses Ahns giebt er in einer Notiz noch auf den 28. Tammûs 1411 an. — 5. Ein religionsphilosophisches Buch, mit dem symboli- Titel Sefer ha-Mor, d. h. Buch der Myrrhe[73], von Gott und seinen Attributen, von der Weltschöpfung, von der Prophetie 2c. handelnd. Diese karäische Religionsphilosophie, in aller Kürze aus den Religionsphilosophien des Josef el-Bazir, Jeschuʿa u. A. gezogen, mit Beibehaltung der geläufigen Termen[74], behandelt die philosophische Dogmatik in 13 Abschnitten[75] und beruft sich auch auf Maimûni, namentlich auf sein Sefer ha-Maddaʿ (Buch der Erkenntniß)[76]; es ist daher dessen eklektische Abfassung in das Ende des 13. Jahrhunderts anzusetzen[77]. Die Hochachtung und Verehrung für Maimûni gilt nicht als Beweis, daß ein solcher Verehrer ein Rabbanite gewesen sein müsse, da es eine anerkannte Thatsache war, daß die Karäer dieses und des späteren Zeitabschnittes die überwältigende Macht Maimûni's auf die geistige Entwickelung tief empfanden und entweder willig in ihren literarischen Arbeiten ihm folgten oder nachzuahmen suchten, wie Ahron ben Elijja u. A. es gethan[78]. Wir sehen dieses im Sefer ha-Mor, von dem wir es gewiß wissen, daß ein anonymer Karäer es verfaßt hat, und wir dürfen dieses auch bei andern anonymen Monographien im Auge behalten, die ein karäisches Gepräge haben. Um auf unser „Buch der Myrrhe" zurückzukommen, so will ich hier bemerken, daß es in einer lückenhaften Handschrift eines Ahron ben Mose (1549) sich in der Leydener Bibliothek befindet und daß sich aus den 9 Quartblättern desselben, wovon jedoch Anfang

und Schluß sich noch erhalten haben, das Unselbstständige dieses Schriftstellers erkennen läßt[79]. In der Einleitung behandelt der Verfasser die Nothwendigkeit einer spekulativen Gotteserkenntniß. — 6. Fragen und Antworten über die Gotteseinheit und die Weltschöpfung[80], erhalten bruchstücklich in drei Quartblättern einer Leydener Handschrift[81], dem Sefer ha-Mor unmittelbar folgend, ohne jedoch von demselben Verfasser herzurühren. — 7. Kurze Abhandlung, den Beweis für die Gotteseinheit betreffend[82], handschriftlich in der Leydener Bibliothek[83]. In dieser Abhandlung beruft sich der anonyme Verfasser auf Maimûni's More Nebuchim, wo der Beweis ausführlicher gegeben sei und schließt damit, daß er sich auf dieses Buch gestützt habe[84]. — 8. Das umgearbeitete Seder Keriat ha-Torah von Genaï[85], ein unter dem Namen Tikkûm ha-Keraïm gearbeitetes, handschriftlich vorhandenes[86] und gedruckt[87] vorliegendes Ritual über die sabbatlichen, fest- und fasttäglichen Vorlesungen aus dem Gesetze und über die Haftharah's aus den Propheten. Der unbekannte Verfasser, der auch einer derartigen Arbeit von Ben-Jerochim gedenkt, macht die rituelle Scheidung der Karäer von den Rabbaniten mit Eifer geltend, jedoch ohne sich in gehässiger Weise über die Rabbaniten auszusprechen. — 9. Einige Schriften zur Erläuterung des Hebräischen, in arabischer Sprache von Karäern unter den Muhammedanern bearbeitet. Dahin gehören: a) Kitâb el-Dikdûk lil-Kimchi[88], oder arabischer Auszug aus Kimchi's hebräischer Grammatik (Michlol); b) Kitâb el-Iggaron oder Kitâb el-Azûl el-Mikra[89], d. h. ein kurzes Wurzel-Wörterbuch zur Schrift, wahrscheinlich aus Kimchi's Buch der Wurzeln ausgezogen; c) Kitâb Jasma Dardaki fi Azûl el-Kalâm[90], d. h. ein Buch genannt Dardaki über die Wurzeln der Sprache. Alle drei werden in einem arabischen Bücher-Verzeichniß bei den Karäern aufgeführt[91] und gehören der hier zu behandelnden Zeitperiode an. Nur über das Dardaki-Buch mögen hier einige Worte gesagt sein. Schon in ältester Zeit hatte sich das Bedürfniß herausgestellt, für den hebräischen Unterricht der Jugend Glossarien anzufertigen, worin die hebräischen Wörter durch die Wörter der jeweiligen Landessprache gedolmetscht werden, und ein solches Glossar mit arabischer Dol-

mengung mag in Palästina, wo das Arabische die Volkssprache war, zuerst aufgekommen sein. Dergleichen Glossarien, Makre Dardaki[92] genannt, wurden dann mehrsprachig, durch Hinzunahme der romanischen oder germanischen Sprachen, eingerichtet. Daß die Bearbeiter dazu die arabische Bibel-Uebersetzung, Kimchi und Raschi zu benutzen pflegten, sieht man aus den zahlreichen Handschriften solcher Dardaki-Glossarien in den meisten Bibliotheken. Ein Makre Dardaki in alfabetischer Ordnung, hebräisch, romanisch und arabisch, mit Benutzung von Raschi's und Kimchi's Kommentaren gehörte sogar mit zu den ersten Drucken[93]. — 10. Das Chasanaja[94] oder altes Gebet- und Lieder-Ritual der karäischen Synagoge, von einem unbekannten Karäer um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßt, wobei die Gebetordnung von Abu Suleimân Dâwud ben Hassan ben Maschi'h, dessen Jefet und sein Sohn Lewi gedenken[95], wie auch noch andere frühere Sammlungen zu Grunde gelegt waren. Dieses noch in einer Pergament-Handschrift in Folio bei der Wittwe des Chacham Böhm zu Odessa vorhandene Chasanaja, geschrieben von einem gewissen Mardechai ben Baruch Jeruschalmi in der Krim und zuerst zu Sulchat „Sonntag" den 18. Adar 1376 verkauft[96], enthält eine Anzahl Dichtungen, welche blos alfabetische aber nicht Namen-Akrosticha haben; eine andere Anzahl, die berühmten Rabbaniten angehörte (Jehuda ha-Lewi, Abr. Ibn Esra, Ibn Gebirol), wieder eine andere, welche in das jetzt noch gebräuchliche Ritual der Karäer übergegangen ist. Der Hauptwerth aber liegt in der ansehnlichen Sammlung religiöser Lieder von ältern Karäergenossen mit ihren Namens-Akrostichen, die im Karäer-Siddur nicht aufgenommen sind. Die karäischen religiösen Dichter, deren Lieder hier vorkommen, sind: Abraham Sefardi (d. h. aus Kertsch), über welchen oben berichtet wurde[97]; Abraham ha-Kathan; Abraham Meborach; Adonim ha-Lewi; Kaleb ben Sabbatai und dessen Sohn Sabbatai ben Kaleb ha-Rofe; Dawid ben Bivas ha-Kohen; Hillel Chaber, verschieden von Hillel ha-Chasan; Hillel ben Josef; Hassan ben 'Ali (Jefet); Thobijja ben Mose ha-'Obed Jehuda Hadassi (ben-Elijja); Jehuda ha-Kathan; Jehuda

ben Josef, nicht identisch mit dem Gleichnamigen aus Sagelmessi um 1400; Jehuda ben 'Alân ha-Thabarani in Jerusalem; Jeschu'a, dessen Pijjuthim in das spätere Karäer-Siddur übergegangen; Josef ben Simon, sonst Josef Kara (Karäer), vielleicht der Bruder von Jakob ben Salmon, dem Schüler Jeschu'a's; Josifja; Jecheskel, wahrscheinlich ben Mazliach, Bruder des Sahl; Isaak, vielleicht ben Gahlûl; Isaak ha-Kathan; Isaak ben Channi; Jeschu'a ben Jakob; Kalaf ben Abraham ben Ahron; Meborach ben Natan ha-Lewi, mit dem Ehrentitel Chaber; Menachem ben Michaël ben Josef, über den bereits oben berichtet wurde; Mose (ha-Abel), wahrscheinlich Vater des Thobijja; Mose ben Adonim aus Dar'ah; Mose ben Elijja; Mose ben Schemarja ha-Kohen; Meschullam ben Salomo und sodann nur noch einige Dichter, deren Namen im Akrostich keine bestimmte erkennbare Persönlichkeit hervorkehren, oder deren Namen wegen mangelnder akrostichischer Strophen oder verstümmelter Anfänge gar nicht kenntlich sind. Die religiösen Poesien dieser Sammlung, deren Anfänge Pinsker mitgetheilt[98] und die weder nach ihren Verfassern noch nach ihrem Inhalte bis jetzt gewürdigt worden sind[99], erreichen zwar in Bezug auf Reinheit der Sprache, edle religiöse Begeisterung und bilderreiche Fülle des Ausdrucks nicht die Poesien der klassischen Sefardim dieser Zeiten, aber sie überragen die deutschen und französischen Pijjuthim so sehr, daß sie einen besondern Abschnitt in der Behandlung der synagogalen Poesie des Mittelalters in hohem Grade verdienen. Hier fehlt die verschlungene Symbolik der Agada, die in Reime gezwängte Exegese des Midrasch und schon durch diese negativen Seiten übertrifft das Chasanaja so manche Ritualien der Rabbaniten.

8. Nach Vorführung der anonymen Schriften dieses Zeitabschnittes, so weit deren Spuren sich noch mehr oder weniger verhüllt haben, kommen wir zu denjenigen karäischen Lehrern, welche durch ihre persönliche Autorität und durch ihre Schriften in der Entwickelungsgeschichte des Karäerthums von 1150—1375 irgend welche Bedeutung erlangt haben. Der zunächst diese Periode eröffnet, ist der Arzt Ahron ben Josef in Konstantinopel, in

Bezug auf den späteren Ahron ben Elijja bei Erwähnungen der Erste genannt und in Rücksicht auf sein Hauptwerk Bo'al ha-Mibchar, d. h. Verfasser des Mibchar[100] heißend. Ahron war zu Sulchat (Eski Krim) auf der Krim-Halbinsel c. 1250 geboren, in welcher Stadt schon früher eine karäische Urgemeinde, die sich die chazarische nannte, und eine aus Griechenland eingewanderte bestand[101]. Zu letzterer scheint die Familie unseres Ahron gehört zu haben. Nach sorgfältigem Unterrichte in der Kenntniß der hebräischen Sprache, in der Exegese der Schrift, in der Religionsphilosophie und in den mannigfachsten Disciplinen der damaligen Wissenschaften muß er sich eine Menge Kenntnisse erworben haben, da er in seiner Vaterstadt, wo auch eine rabbanitische Gemeinde war, schon 1279 das Ansehen eines Chacham gehabt hat, der mit den Rabbaniten Controverse führte. Er erzählte 14 Jahre später, nachdem er bereits Karäerhaupt der Genossenschaft zu Konstantinopel geworden war, daß er im Jahre 1279 zu Sulchat über die Bestimmung des Neumondes Tischri mit den Rabbaniten einen Streit gehabt habe[102]. Er machte dabei auch Wanderungen, um sein Wissen zu bereichern, bei welcher Gelegenheit er wahrscheinlich die Schriften Ibn Esra's, Maimûni's, Nechmani's und Raschi's fleißig studirte, so daß seine Bekenntnißgenossen ihn fast als einen Abirrenden angesehen haben[103]. Später ging er nach Konstantinopel, wo eine alte karäische Gemeinde gewohnt und literarische Kultur sich erhalten hatte; hier war es, wo er zunächst seinen Kommentar zu Hiob verfaßt haben soll[104] und noch früher wahrscheinlich sein Büchlein Kelil Jofi (Vollendung der Schönheit), worin er über die logischen, hermeneutischen Regeln, den Styl und die Grammatik der biblischen Schriften handelte. Im Jahre 1294 schrieb er zu Konstantinopel sein größtes Werk, Mibchar (Auswahl) genannt, welches nach Form und Inhalt in der Weise Ibn Esra's und an manchen Stellen nach dem Muster Nachmani's ausführlich den Pentateuch kommentirt. Wie Ibn Esra, sein stetes Musterbild war, so hat er auch jene kurze, prägnante Darstellungsweise, jene Schärfe in der Beurtheilung der Vorgänger und wie jener charakterisirt auch er im Vorworte die verschiedenen Stufen der Exegese in geistreicher Sprache. Ibn Esra war aber auch

die Zielscheibe seiner Angriffe, denn er geißelt mit philosophischer Ironie seine Zuversichtlichkeit, seine Ueberhebung, seine Sucht zu verhüllen und seine sonderbaren Erklärungsweisen. Wenn Elijja Baschiatschi in seinem Sendschreiben über Gid ha-Nasche, der seinem Adderet vorgedruckt ist, ihn zum Schüler Nachmani's macht[105], so ist das nur in uneigentlichem Sinne so gemeint, daß er in seinem Pentateuch-Kommentar zuweilen im Sinne Nachmani's viele Schriftstellen deutet, daher er auch für einen Kundigen der Kabbala gehalten wird[106]. Denn Nachmani kam den 12. August 1267 nach Jerusalem und starb schon 1270 zu Akko, während Ahron noch 1279 in seinem Geburtsort Sulchat in der Krim verweilte. Nach 1294 ging er an die Erläuterung der übrigen Bücher der Schrift, der historischen, prophetischen und poetischen Bücher des alten Testaments, ohne darauf solche Studien zu verwenden, wie auf die Auslegung des Fünfbuches, wo zugleich eine religionsphilosophische Dogmatik, eine Gesetzeslehre niedergelegt sind. Sodann machte er sich noch um den Synagogen-Gottesdienst sehr verdient, indem er ein Ritual (Seder Tefillot) fixirte, den frühern Ritualien in der Anlage folgend; dieses Ritual aber bereicherte er mit seinen eigenen Dichtungen und Gesängen, und bis heute blieb seine Ordnung der Gebete bei den Karäern normal, wenngleich jüngere Zusätze hinzukamen. Nächst der Liedersammlung für die Synagogen-Andacht des ganzen Jahres schrieb er noch ein Lehrgedicht, worin er den sachlichen oder geschichtlichen Inhalt der Wochenabschnitte des Fünfbuches in kurzen gereimten Gedichten wiedergab und erläuterte, um das Volk in leichter Weise über den Inhalt der wöchentlichen Perikopen zu belehren, zum Nachdenken darüber anzuregen und Ethisches daran zu knüpfen. Ahron mag c. 1320 gestorben sein.

9. Indem ich hier zur näheren Betrachtung von Ahron's Hauptwerk, von seiner epochemachenden Auslegung des Fünfbuchs übergehe, erscheint es angemessen, vorerst die äußere literar-historische Seite dieses Werkes, welches der Verfasser „Mibchar“, d. h. Auswahl genannt hat[107], hier zu berühren, nämlich über die vorhandenen Handschriften und die gedruckten Ausgaben dieses Werkes, über die Kommentatoren und über die rabbanitischen Gegner des-

selben das Nöthigste zusammenzustellen. Der rabbanitische Kritiker ʿAsarja dei Rossi besaß eine Handschrift des Mibchar[108], die er oft in seinem Meor ʿEnajim und Mazref mit den obligaten Verwünschungen gegen die Karäer citirt, von der wir aber nicht wissen, wohin sie seitdem gekommen ist. In der Leydener Bibliothek giebt es zwei Handschriften des Mibchar, in der Warner'schen Sammlung Codex 2 und 16[109]. Jener wurde 1582 geschrieben, war im Besitze von Gur Arje (Jehuda) ben Menachem Rachizi und umfaßte 183 Folioblätter, dieser weist drei verschiedene Schriftcharaktere auf, war im Besitze von Mose de Zurudi und umfaßt 194 Folioblätter[110]. In Paris sind, wie der Bibliograph Wolf berichtet, ebenfalls zwei Handschriften des Mibchar[111] und aus diesen haben dann Recared Simon, Jean Morin u. A.[112] Excerpte mitgetheilt. Der Baseler Professor Johann Ludwig Frey hat daraus 16 Auszüge mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen gegeben und sich in der Einleitung auch über den Verfasser ausgesprochen[113]. Jehuda Poki gedenkt in seinem Scha'ar Jehuda einer Handschrift des Mibchar, die er besessen und aus welcher sich Citate bei Ahron ben Elijja nicht gefunden haben[114]. Erläuterungen, kürzere oder längere Glossen zum Mibchar mögen schon frühzeitig versucht worden sein, da die Kürze und Knappheit von Ahron's Ausdruck ebenso wie bei Ibn Esra zur Erläuterung herausforderte. Elijja Rabbani ben Jehuda Tischbi, von dem weiterhin die Rede sein wird, schrieb 1579 einen Superkommentar zum Mibchar unter dem symbolischen Namen Pe'er, der sich in der Warner'schen Sammlung der Leydener Bibliothek findet und 185 Quartblätter umfaßt[115]. Ein anderer Kommentator des Mibchar war ein gewisser Abraham, wie Mose de Zurudi in einem Schreiben, das er an Josef Toroki gesandt, ausdrücklich erwähnt[116]. Ein dritter Kommentar zum Mibchar ist noch von Samuel ben Josef Kalaï unter dem symbolischen Titel Me'il Schemuël geschrieben worden; aber der Verfasser wurde noch vor Vollendung desselben durch den Tod hingerafft, so daß dieser Superkommentar gegen Ende mangelhaft geblieben ist[117]. Ein vierter Kommentar über Ahron's Mibchar war der von Mardechai ben Nissan Luzki unter dem symbolischen Namen

die Zielscheibe seiner Angriffe, denn er geißelt mit philosophischer Ironie seine Zuversichtlichkeit, seine Ueberhebung, seine Sucht zu verhüllen und seine sonderbaren Erklärungsweisen. Wenn Elijja Baschiatschi in seinem Sendschreiben über Gid ha-Nasche, der seinem Adderet vorgedruckt ist, ihn zum Schüler Nachmani's macht[105], so ist das nur in uneigentlichem Sinne so gemeint, daß er in seinem Pentateuch-Kommentar zuweilen im Sinne Nachmani's viele Schriftstellen deutet, daher er auch für einen Kundigen der Kabbala gehalten wird[106]. Denn Nachmani kam den 12. August 1267 nach Jerusalem und starb schon 1270 zu Akko, während Ahron noch 1279 in seinem Geburtsort Sulchat in der Krim verweilte. Nach 1294 ging er an die Erläuterung der übrigen Bücher der Schrift, der historischen, prophetischen und poetischen Bücher des alten Testaments, ohne darauf solche Studien zu verwenden, wie auf die Auslegung des Fünfbuches, wo zugleich eine religionsphilosophische Dogmatik, eine Gesetzeslehre niedergelegt sind. Sodann machte er sich noch um den Synagogen-Gottesdienst sehr verdient, indem er ein Ritual (Seder Tefillot) fixirte, den frühern Ritualien in der Anlage folgend; dieses Ritual aber bereicherte er mit seinen eigenen Dichtungen und Gesängen, und bis heute blieb seine Ordnung der Gebete bei den Karäern normal, wenngleich jüngere Zusätze hinzukamen. Nächst der Liedersammlung für die Synagogen-Andacht des ganzen Jahres schrieb er noch ein Lehrgedicht, worin er den sachlichen oder geschichtlichen Inhalt der Wochenabschnitte des Fünfbuches in kurzen gereimten Gedichten wiedergab und erläuterte, um das Volk in leichter Weise über den Inhalt der wöchentlichen Perikopen zu belehren, zum Nachdenken darüber anzuregen und Ethisches daran zu knüpfen. Ahron mag c. 1320 gestorben sein.

9. Indem ich hier zur näheren Betrachtung von Ahron's Hauptwerk, von seiner epochemachenden Auslegung des Fünfbuchs übergehe, erscheint es angemessen, vorerst die äußere literar-historische Seite dieses Werkes, welches der Verfasser „Mibchar“, d. h. Auswahl genannt hat[107], hier zu berühren, nämlich über die vorhandenen Handschriften und die gedruckten Ausgaben dieses Werkes, über die Kommentatoren und über die rabbanitischen Gegner des-

selben das Nöthigste zusammenzustellen. Der rabbanitische Kritiker ʿAsarja dei Rossi besaß eine Handschrift des Mibchar[108], die er oft in seinem Meor ʿEnajim und Mazref mit den obligaten Verwünschungen gegen die Karäer citirt, von der wir aber nicht wissen, wohin sie seitdem gekommen ist. In der Leydener Bibliothek giebt es zwei Handschriften des Mibchar, in der Warner'schen Sammlung Codex 2 und 16[109]. Jener wurde 1582 geschrieben, war im Besitze von Gur Arje (Jehuda) ben Menachem Rachizi und umfaßte 183 Folioblätter, dieser weist drei verschiedene Schriftcharaktere auf, war im Besitze von Mose de Zurudi und umfaßt 194 Folioblätter[110]. In Paris sind, wie der Bibliograph Wolf berichtet, ebenfalls zwei Handschriften des Mibchar[111] und aus diesen haben dann Recared Simon, Jean Morin u. A.[112] Excerpte mitgetheilt. Der Baseler Professor Johann Ludwig Frey hat daraus 16 Auszüge mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen gegeben und sich in der Einleitung auch über den Verfasser ausgesprochen[113]. Jehuda Poki gedenkt in seinem Scha'ar Jehuda einer Handschrift des Mibchar, die er besessen und aus welcher sich Citate bei Ahron ben Elijja nicht gefunden haben[114]. Erläuterungen, kürzere oder längere Glossen zum Mibchar mögen schon frühzeitig versucht worden sein, da die Kürze und Knappheit von Ahron's Ausdruck ebenso wie bei Ibn Esra zur Erläuterung herausforderte. Elijja Rabbani ben Jehuda Tischbi, von dem weiterhin die Rede sein wird, schrieb 1579 einen Superkommentar zum Mibchar unter dem symbolischen Namen Pe'er, der sich in der Warner'schen Sammlung der Leydener Bibliothek findet und 185 Quartblätter umfaßt[115]. Ein anderer Kommentator des Mibchar war ein gewisser Abraham, wie Mose de Zurudi in einem Schreiben, das er an Josef Toroki gesandt, ausdrücklich erwähnt[116]. Ein dritter Kommentar zum Mibchar ist noch von Samuel ben Josef Kalaï unter dem symbolischen Titel Me'il Schemuël geschrieben worden; aber der Verfasser wurde noch vor Vollendung desselben durch den Tod hingerafft, so daß dieser Superkommentar gegen Ende mangelhaft geblieben ist[117]. Ein vierter Kommentar über Ahron's Mibchar war der von Mardechai ben Nissan Luzki unter dem symbolischen Namen

die Zielscheibe seiner Angriffe, denn er geißelt mit philosophischer Ironie seine Zuversichtlichkeit, seine Ueberhebung, seine Sucht zu verhüllen und seine sonderbaren Erklärungsweisen. Wenn Elijja Baschiatschi in seinem Sendschreiben über Gid ha-Nasche, der seinem Adderet vorgedruckt ist, ihn zum Schüler Nachmani's macht[105], so ist das nur in uneigentlichem Sinne so gemeint, daß er in seinem Pentateuch-Kommentar zuweilen im Sinne Nachmani's viele Schriftstellen deutet, daher er auch für einen Kundigen der Kabbala gehalten wird[106]. Denn Nachmani kam den 12. August 1267 nach Jerusalem und starb schon 1270 zu Akko, während Ahron noch 1279 in seinem Geburtsort Sulchat in der Krim verweilte. Nach 1294 ging er an die Erläuterung der übrigen Bücher der Schrift, der historischen, prophetischen und poetischen Bücher des alten Testaments, ohne darauf solche Studien zu verwenden, wie auf die Auslegung des Fünfbuches, wo zugleich eine religionsphilosophische Dogmatik, eine Gesetzeslehre niedergelegt sind. Sodann machte er sich noch um den Synagogen-Gottesdienst sehr verdient, indem er ein Ritual (Seder Tefillot) fixirte, den frühern Ritualien in der Anlage folgend; dieses Ritual aber bereicherte er mit seinen eigenen Dichtungen und Gesängen, und bis heute blieb seine Ordnung der Gebete bei den Karäern normal, wenngleich jüngere Zusätze hinzukamen. Nächst der Liedersammlung für die Synagogen-Andacht des ganzen Jahres schrieb er noch ein Lehrgedicht, worin er den sachlichen oder geschichtlichen Inhalt der Wochenabschnitte des Fünfbuches in kurzen gereimten Gedichten wiedergab und erläuterte, um das Volk in leichter Weise über den Inhalt der wöchentlichen Perikopen zu belehren, zum Nachdenken darüber anzuregen und Ethisches daran zu knüpfen. Ahron mag c. 1320 gestorben sein.

9. Indem ich hier zur näheren Betrachtung von Ahron's Hauptwerk, von seiner epochemachenden Auslegung des Fünfbuchs übergehe, erscheint es angemessen, vorerst die äußere literar-historische Seite dieses Werkes, welches der Verfasser „Mibchar", d. h. Auswahl genannt hat[107], hier zu berühren, nämlich über die vorhandenen Handschriften und die gedruckten Ausgaben dieses Werkes, über die Kommentatoren und über die rabbanitischen Gegner des-

selben das Nöthigste zusammenzustellen. Der rabbanitische Kritiker ʿAsarja dei Rossi besaß eine Handschrift des Mibchar[108], die er oft in seinem Meor ʿEnajim und Mazref mit den obligaten Verwünschungen gegen die Karäer citirt, von der wir aber nicht wissen, wohin sie seitdem gekommen ist. In der Leydener Bibliothek giebt es zwei Handschriften des Mibchar, in der Warner'schen Sammlung Codex 2 und 16[109]. Jener wurde 1582 geschrieben, war im Besitze von Gur Arje (Jehuda) ben Menachem Rachizi und umfaßte 183 Folioblätter, dieser weist drei verschiedene Schriftcharaktere auf, war im Besitze von Mose de Zurudi und umfaßt 194 Folioblätter[110]. In Paris sind, wie der Bibliograph Wolf berichtet, ebenfalls zwei Handschriften des Mibchar[111] und aus diesen haben dann Recared Simon, Jean Morin u. A.[112] Excerpte mitgetheilt. Der Baseler Professor Johann Ludwig Frey hat daraus 16 Auszüge mit lateinischer Uebersetzung und Anmerkungen gegeben und sich in der Einleitung auch über den Verfasser ausgesprochen[113]. Jehuda Poki gedenkt in seinem Schaʿar Jehuda einer Handschrift des Mibchar, die er besessen und aus welcher sich Citate bei Ahron ben Elijja nicht gefunden haben[114]. Erläuterungen, kürzere oder längere Glossen zum Mibchar mögen schon frühzeitig versucht worden sein, da die Kürze und Knappheit von Ahron's Ausdruck ebenso wie bei Ibn Esra zur Erläuterung herausforderte. Elijja Rabbani ben Jehuda Tischbi, von dem weiterhin die Rede sein wird, schrieb 1579 einen Superkommentar zum Mibchar unter dem symbolischen Namen Pe'er, der sich in der Warner'schen Sammlung der Leydener Bibliothek findet und 185 Quartblätter umfaßt[115]. Ein anderer Kommentator des Mibchar war ein gewisser Abraham, wie Mose de Zurudi in einem Schreiben, das er an Josef Toroki gesandt, ausdrücklich erwähnt[116]. Ein dritter Kommentar zum Mibchar ist noch von Samuel ben Josef Kalaï unter dem symbolischen Titel Meʿïl Schemuël geschrieben worden; aber der Verfasser wurde noch vor Vollendung desselben durch den Tod hingerafft, so daß dieser Superkommentar gegen Ende mangelhaft geblieben ist[117]. Ein vierter Kommentar über Ahron's Mibchar war der von Mardechai ben Nissan Luzki unter dem symbolischen Namen

Ma'amar Mardechai angefertigte[118]. Dieser Kommentar ist ausführlich und erschöpfend, ins Einzelne eingehend, das von Ahron nur schwach Angedeutete ausführend; er war bereits 1831 mit dem Text des Mibchar und mit dem Werke Keter Tora von Ahron ben Elijja in Wien zum Druck bestimmt[119]. Derselbe Mardechai schrieb auch in einem Derech Jam betitelten Werkchen eine weitschichtige Auslegung über eine Stelle des Mibchar in Perikope Noach, das Sichentäußern von irdischen Einflüssen und Leben in einer idealen Welt betreffend[120]. Alle diese Superkommentare gelangten aber nicht zur Verbreitung durch den Druck, sondern nur der späteste von diesen allen, der 532 Jahre nach Abfassung des Mibchar, d. h. 1826 verfaßte[121], wurde durch den Druck unter dem Titel Thirat Kesef verbreitet[122]. Der Verfasser dieses überaus weitläufigen Kommentars, Josef Salomo ben Mose Jeruschalmi[123], Chacham zu Koslow, hat den letzten Kommentar Ma'amar Mardechai, und wahrscheinlich auch die frühern Auslegungen, vor sich gehabt und hatte bei dem geringen Verständniß seiner Genossenschaft für ältere Werke zu seiner Zeit (1820—1826) sie sämmtlich ungenügend gefunden, so daß er sich zu einer Auslegung veranlaßt fühlte, die für den gesunkenen wissenschaftlichen Standpunkt paßte[124]. Da die Ausarbeitung gerade mit den Anstrengungen zusammenfiel, eine karäische Druckerei zu errichten, so wurde dieser Kommentar zusammen mit dem Mibchar zu Koslow gedruckt (1835) und bildet nun einen umfänglichen Folioband. Elogien und Dichtungen zu der gedruckten Ausgabe haben geschrieben der Mathematiker, Arzt und Theolog Isaak ben Salomo, Chacham in Kale[125], Josef ben Jakob Schachargi[126], Mardechai ben Salomo Koso in Kale[127] und endlich Abraham Firkowitsch, Chacham in Koslow[128], später in Cherson, welcher überhaupt die Drucklegung der Werke Mibchar mit dem Kommentar Thirat Kesef, Mibchar Jescharim, Eschkol ha-Kofer, Sefer ha-'Oscher, Chotam Tochnit, Pinat Jikrat, 'Ez Chajjim mit dem Kommentar Or ha-Chajjim besorgte. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir aber auch, daß Firkowitsch den 'Ez ha-Da'at genannten Kommentar zu Ahron ben Elijja's 'Ez Chajjim, verfaßt von Samuel Kalai,

ebenfalls zum Drucke vorbereitet hatte, aber nachher nicht erscheinen ließ.

10. Die Fünfbuch-Auslegung Ahrons, mit Namen Mibchar, wurde für das 14. und 15. Jahrhundert Mittelpunkt des theologischen Schriftthums der Karäer, da darin das Beste der grammatischen Auslegung, die schärfste Entwickelung der mosaischen Gesetze aus den Worten der Schrift und die religionsphilosophischen und dogmatischen Ideen der Karäer in einer ausgesuchten Präcision niedergelegt waren. Dieses Hervorragen veranlaßte aber theils das Zurückkommen vieler karäischen Schriftsteller dieser Zeit auf den Mibchar und das häufige Citiren desselben als Autorität, z. B. im Jesod Mikra, Sefer 'Arajot und Sebach Pesach von Mose Baschiatschi, in Adderet von Elijja Baschiatschi, theils das Kritisiren desselben, oder reizte sie wenigstens, dasselbe einer strengen Prüfung zu unterwerfen. Dieses Letztere geschah nun theils von Karäern selbst, wie z. B. von Ahron ben Elijja in seinem Keter Tora, wo die Erklärungen des Mibchar stets einer strengen und unbestechlichen Prüfung unterworfen wurden, theils von den Rabbaniten Mose Kapuzato, Salomo Scharbith ha-Sahab, Elijja Misrachi und Mardechai Komtino, die mehr oder weniger heftig sich über Einzelnes im Mibchar aussprachen, wie wir bei Vorführung des nächsten Zeitabschnittes (1375—1575) sehen werden.

11. Bevor wir auf die religionsphilosophischen, nomokanonischen und grammatisch-exegetischen Punkte des Mibchar eingehen, wollen wir die übrigen, minder wichtigen schriftstellerischen Arbeiten Ahron's vorführen, um nicht jene Beleuchtung unterbrechen zu müssen. Nach dem Mibchar kommt 1. der kurze Kommentar zu den sogenannten ersten Propheten, d. h. zu den historischen Schriften Josua, Richter, den Büchern Samuel und Könige, im Drucke unter dem symbolischen Titel Mibchar Jescharim[129]. Von diesem kurzen Kommentar finden sich in der Leydener Bibliothek drei Handschriften, mehr oder weniger vollständig, nämlich die eine in einem Codex[130], der im Besitze von Chanocha ben Menachem und Secharja Machali war und 34 Folioblätter umfaßte, die andere in einem Codex[131], den Josef Zadik ben

Elieser den 15. Ijjar 1623 beendigt hatte und der 86 Quartblätter umfaßte und endlich die dritte in einem Codex[132], von Elkana Galmidi im Jahre 1497 aus einer fehlerhaften Kopie für Josef ben Mose Bagi geschrieben, früher im Besitze von Elijja ben Baruch ben Salomo ben Abraham Jeruschalmi, 172 Duodezblätter umfassend[133]. Nach drei anderen Handschriften, welche theils aus Konstantinopel, theils aus der Krim stammten, gab der erwähnte Firkowitsch diesen Kommentar zu Koslow (1835 f.) heraus, und zwar den zu Josua, unter dem Titel Mibchar Jescharim, mit seinem weitschichtigen Kommentar Sachûr le-Abraham, hingegen den zu den andern Büchern (Richter, Samuel, Könige) blos im Texte mit sehr kleinen Glossen von Schalom (Chacham in Helin), dem Verfasser des Sefer Dober Schalom. Die Handschriften wie die gedruckte Ausgabe zu Koslow sind unvollständig und mangelhaft, weil die Abschreiber gewöhnlich ihre Aufmerksamkeit auf den Kommentar des Pentateuch gelenkt hatten. — 2. Kommentar über die (sogenannten) letzten Propheten, d. h. über Jesaja, Jirmijja, Jecheskel und die 12 kleinen Propheten, dessen Ahron im Vorworte zur Auslegung der ersten Propheten ausdrücklich gedenkt. Von diesem Kommentare hat sich nur der Unvollständige zu Jesaja in drei Handschriften der Leydener Bibliothek erhalten, nämlich in Codex 4, von Blatt 34—72, Codex 30, von 92—188 und Codex 49, von 37—118, mit Kap. 60, 20 die Auslegung abschließend[134]. Die von Firkowitsch zu Koslow (1835) veranstaltete Ausgabe des Jesaja-Kommentars, nach Krim'schen und Konstantinopeler Handschriften, ist noch mangelhafter ausgefallen und Firkowitsch hat wegen dieser Mangelhaftigkeit der Ahron'schen Erklärung dieselbe unter dem Titel Kizzûr Tachlit Jesaja[135] von 59, 1 ab ergänzt[136]. — 3. Kommentar zu den Hagiographen (Perusch Ketubin). Seines Hiob-Kommentars gedenkt er schon in seinem Mibchar; von seinem Kommentar zum Psalter ist Alles bis zu Ps. 71 noch erhalten. Unter dem Titel Perusch Tehillot findet sich der Kommentar zu den Psalmen in der Leydener Bibliothek, nämlich in Codex 4, von Blatt 73—119, bis Psalm 71 reichend und mit einer Einleitung versehen[137]. — 4. Eine kurze hebräische Gram-

matik, genannt Kelil Jofi[138], worin auch die hermeneutischen Regeln und der Styl der Schrift behandelt werden[139]. Von diesem Werkchen hat die Leydener Bibliothek zwei Handschriften, nämlich Codex 25 in 10[140] und Codex 52 in 13 Quartblättern[141]. Es ist zu Konstantinopel 1581 gedruckt erschienen und zwar durch Isaak ben Jehuda ben Elijja ben Abraham (Verfasser des Jesod Mikra), der Zusätze dazu geschrieben hat, und wurde bereits von Samuel Aschkanasi sehr gerühmt[142]. Das Lob, welches Richard Simon in seiner kritischen Bibliothek ihm spendet[143], ist jedenfalls übertrieben, da Ahron nur Ibn Ganâch kopirt hat. — 4. Seder Tefillot, d. h. Ordnung der Gebete und Hymnen nach dem Rituale der Karäer, von Ahron fixirt und mit seinen religiösen Liedern vermehrt. Der Gründer des karäischen Hymnariums, welcher das Gebet-Ritual zuletzt festgestellt hatte, Ahron ben Josef, hat die vorhandenen Gebete und Lieder für die Sabbate und Festtage nach jener Ordnung festgestellt, wie sie sich noch jetzt befinden, sie durch eine große Vorrede eingeleitet und sodann mit eigenen Liedern bereichert[144]. Dieses Gebetritual Ahron's ist auf Veranlassung des Karäers Josef ben Mose Rachizi im Hause des Daniel Bomberg in Venedig in zwei Quartbänden erschienen, und zwar wurden sie 1525—29 vollendet; neu gedruckt mit zahlreichen Bereicherungen in Kale 1734, 4; dann wiederum in drei Bänden aufs Neue gedruckt zu Kale 1805, 4. Die neue Ausgabe zu Koslow 1836 in 4 Quartbänden, in der Druckerei des Mardechai Tiriskon, ist ebenfalls aus jener Ahron's, nach zahlreichen Bereicherungen, hervorgegangen. Manche seiner Dichtungen im Siddûr sind ihrer Tiefsinnigkeit wegen noch besonders mit Kommentaren versehen worden. So z. B. hat das Lied über die Seele, als Einleitungslied für den Sabbat gedichtet und Azulah beginnend, drei Kommentare erhalten, nämlich den einen von Mose de Zurudi, den andern von Mose Pascha Kalaï und den dritten von Josef Toroki[145]. Andere Lieder Ahron's, wie z. B. die wöchentlichen Perikopen des Pentateuch in Versen[146], wurden besonders von den Bibliographen ausgezeichnet[147]. — Das ist die Summa dessen, was wir über die äußerliche Seite der schriftstellerischen Arbeiten Ahron's in Erfahrung gebracht haben, und

die Darstellung dieser Seite kann auch bei allen, mit Ausnahme des Mibchar, vollkommen genügen.

12. Der Betrachtung über Handschriften, Auszüge, Ausgaben und Kommentare des Mibchar, welche die äußerliche Seite desselben betrifft, fügen wir noch einige Worte über den Styl Ahron's hinzu, namentlich über das Verhältniß zum Style des Ahron ben Elijja, des Zweitbedeutendsten dieses Zeitabschnittes. Die neuhebräische Schreibart der alten Karäer bei der Nachbildung der moslimischen Scholastik war bekanntlich voller barokker Neubildungen, schwerverständlicher Arabismen, reinarabischer dem hebräischen Idiom fremder Constructionen, so daß der spätere Leser die Diktion nur zu oft räthselhaft fand. Ahron hat sich zunächst nach dem alten karäischen Schriftthume gebildet und sein Styl verleugnet ebenso wenig wie Ahron ben Elijja diese Muster. Da er aber auch die Schriften der Rabbaniten studirt und nach Ibn Esra und Nachmani sich sachlich gerichtet hat, so wurde das Fremdartige, Harte und Rauhe des Styles zwar etwas geglätteter und verständlicher, aber durch erstrebte Nachahmung Ibn Esra's so knapp und kurz gehalten, daß wir zuweilen eine fremde semitische Mundart zu vernehmen glauben. Ahron suchte mit Absicht der Ibn Esra der Karäer zu sein und schrieb wie dieser kurz und abgerissen, in dem Leser den Gedanken anregend, daß dies nur Andeutungen und Winke seien, hinter welchen, wenn auch gerade nicht Geheimsinniges, doch Belehrendes und Ausführliches steckt. Diese Kürze war eine gesuchte. „Du weißt", sagt Ahron im Vorworte[148], „daß die Weitläufigkeit nur (Denk-) Faulheit des Lesers veranlaßt und daß der Sinn dadurch eine Abneigung bekommt, in die Tiefe eines Gegenstandes zu schauen". Hat Ibn Esra aber schon auf die Brachylogie seines exegetischen Styles eingewirkt, so hat Nachmani ihm die mystische Seite des Fünfbuches, die tiefsinnige Symbolik gelehrt und diese hat sich auch in seinem Style abgespiegelt. Neben der elliptischen Redefigur und der gesuchten Kürze finden sich in Ahron's Styl noch charakteristische Gebilde des Neuhebräischen, ohne deshalb in Steifheit auszuarten oder in Einförmigkeit zu verfallen. Bei Ahron ben Elijja nahm der Styl, schon des Stoffes wegen, eine andere Gestalt an. Er schreibt den Styl der doctrinellen,

scholastischen Prosa, präcis und kurz, korrekt und verständlich, glatt und durchsichtig, so weit innerhalb der karäischen Ausbildung des Neuhebräischen dies möglich war. Durch das Lesen rabbanitischer, namentlich philosophischer Schriften, durch das Studium des More von Maimûni, was sein Musterbild geworden, wurde das Neuhebräische der alten Karäer mit seinem lapidaren Hebräo-arabisch und eigengearteten Gebilden so abgerundet, daß zwischen Gedanken und Gedankenform ein Gleichgewicht hergestellt und die Klarheit der rabbanitischen Form mit der Originalität der karäischen verschmolzen wurde. Die philosophische Terminologie[149] ist freilich die altkaräische, aber bei Benutzung der rabbanitischen Werke über Philosophie geglätteter und deutlicher; in diesem Sinne bildet er den Neuhebräismus weiter aus, so daß sein Styl die Farbe der Originalität sehen läßt. Beide Ahron benutzen aber auch in ihrem neuhebräischen Style die juristische Dialektik der Talmude, unser Ahron weniger, der andere mehr, immer aber nach völligem Aufgeben der alten Polemik. Ebenso finden wir bei beiden zuweilen poëtische Ergüsse, malerische Bilder und Redensarten, die bei Ahron ben Josef die knappe exegetische Redeweise, bei Ahron ben Elijja die philosophische, in spitzen Gedankenverwickelungen sich ergehende Discussion unterbrechen.

13. Zu dem Stofflichen des Mibchar übergehend, müssen wir bemerken, daß dieser Kommentar zum Fünfbuche von den spätern Karäern als Quelle für drei verschiedene Disciplinen der karäischen Theologie angesehen wurde, nämlich 1. für die philosophische Dogmatik in weitester Ausdehnung, die Stelle einer Religionsphilosophie vertretend; 2. für die Feststellung und Ausdeutung der mosaischen Gesetze, einem Buche der Gebote gleichgestellt; 3. für die Exegese des geschichtlichen und typischen Theiles des Fünfbuches. Es kann hier natürlich nicht der Ort sein, Ahron's Ansichten im Mibchar über Gegenstände dieser Disciplinen zusammenzustellen; nur im Allgemeinen will ich hier Einiges von Ahron, was diese Wissensgegenstände betrifft, skizziren. Was die philosophische Dogmatik anlangt, so hat Ahron wie sein Vorbild Ibn Esra in dem Kommentare zum Fünfbuche sein vollständiges religionsphilosophisches System niedergelegt[150] und der spätere Ahron ben Elijja citirt daraus

in seiner Religionsphilosophie 'Ez Chajjim, bald zustimmend bald bestreitend, als wäre das Mibchar ein ausschließlich philosophisches Werk[151]. Das ganze große Gebiet der Religionsphilosophie, über die Schöpfung, Gott und seine Eigenschaften, Prophetie und Offenbarung, Unsterblichkeit und Vergeltung, findet sich philosophisch verhandelt im Mibchar. Die Welt ist ihm nicht eine ewige, durch Naturnothwendigkeit seiende und durch innere Gesetze fortbestehende, sondern eine durch göttlichen Willen geschaffene und erhaltene[152]. Der Wille aber ist nur eins mit dem Wesen Gottes und nicht als Eigenschaft zu nehmen, weil Gott nicht Eigenschaften, die als Zugaben zum Wesen hingestellt werden können, besitzt. Der Schriftbeweis für die Einheit Gottes hat nur als zweiter einen Werth, während der philosophische der hauptsächlichste und wichtigste ist[153]. Die göttlichen Attribute, in der Schrift durch Ausprägung gewisser Wörter der Sprache vorgeführt, sind nicht als Qualitäten oder Eigenschaften anzusehen, sondern blos als Bilder und als eins mit dem Wesen Gottes, so daß die ventilirte Frage über deren Uranfänglichkeit oder Geschaffensein dabei gar nicht gestellt werden kann[154]. Der Name (Schem) und das Wesen ist bei Gott nur eins, sie können bei ihm nicht unterschieden werden und es heißt deshalb in der Schrift: „in ihm ist sein Name“[155]. Ebenso sind die Middot in dem Anrufen Mose's (Ex. 34, 6—7) nicht als getrennt vom Wesen Gottes anzusehen[156]. In der Lehre von den Mittelwesen (Engel), welche Lehre einen Bestandtheil der karäischen Dogmatik ausmacht, bestreitet er die gewöhnliche Ansicht des orthodoxen Rabbinismus, daß sie geschaffen worden und in der Schöpfungsgeschichte erwähnt sein sollen; vielmehr sind unter Mal'achim nur die Intelligenzen, die höheren Seelenwesen zu verstehen, die als Ausstrahlungen der Urweisheit anzusehen sind[157]. Den Schriftausdruck: „Wir wollen einen Menschen machen“, versteht er als eine Ansprache an die Natur zur gemeinschaftlichen Schöpfung des Menschen[158]. Ueber die Möglichkeit des göttlichen Redens zu den Propheten, die aus dem Vernommenwerden entwickelt ist, spricht er sich ebenfalls aus[159]; aber diese göttliche Offenbarung durch Rede stuft sich in viele Grade ab und nur bei Mose findet eine Ausnahme statt[160]. Während

die Propheten nur die Anschauung der Erscheinung im Geiste oder Traume hatten und Keiner mit dem sinnlichen Auge sah oder mit dem sinnlichen Ohre hörte, hatte Mose eine lautere, von keiner Erscheinung getrübte, ganz unmittelbare Offenbarung. Er unterscheidet die Prophetie von dem Sprechen im heiligen Geiste[161]. Die Erscheinung der drei Männer bei Abraham, des Engels bei Hagar, die ganze Geschichte Bileam's muß als Traumgesicht erklärt werden[162]. Ahron hält fest an der Freiheit des sittlichen Willens des Menschen und bestreitet entschieden die Ansicht, daß Schicksal und Gemüthsart der Menschen durch Einfluß der Sterne bestimmt werden. In diesem Sinne sucht er diejenigen Schriftstellen umzudeuten, die in ihrer grammatisch-wörtlichen Bedeutung das Gegentheil auszusagen scheinen[163]. Ganz eigenthümlich ist seine Ansicht über die Seele. Er faßt die Seele mehr als Dependenz von der Körperlichkeit und die verschiedenen Seelenkräfte als Functionen des Gehirns im Zusammenhange mit dem Blutumlauf und dem Rückenmark[164]. In gleichem Sinne werden fast sämmtliche Materien der Religionsphilosophie im Mibchar behandelt, nur daß die Besprechung wie bei Ibn Esra nicht in systematischer Form geschehen ist, sondern bei passenden Stellen des Fünfbuches angebracht wurden.

14. Ich komme zur Betrachtung desjenigen Theiles des Mibchar, welcher die Gesetze des Fünfbuches und die Art, wie sie für die Praxis zu deuten seien, behandelt. Bei Erklärung des Anfangs vom Dekalog stellt Ahron die Behauptung auf, daß die Erkenntniß Gottes den positiven Geboten vorangehen[165], daß die Uebung der Gesetze nur durch die Weihe der Gesinnung geschehen müsse und für die Auffassung der einzelnen Gesetze wurde er bei den Späteren, wie z. B. bei Elijja Baschiatschi, als bedeutende Autorität aufgeführt. Elijja Baschiatschi führt aus Mibchar fast zu allen einzelnen Gesetzen Ahron's Ansichten auf. So z. B. wird seine eigenthümliche Erklärung von Abib[166], seine Ansicht über das Pesach-Opfer[167], über den Begriff von 'Arbajim[168], von Chag[169], über das Mazzotfest im Allgemeinen[170], über das Wochenfest[171], über den Ausdruck mi-Macharat ha-Sabbat[172], über das Gebot Zizit 2c.[173], über die Dine Schechitha und verbotene Speisen[174], über 'Arajot[175] 2c. im

Adderet angeführt und den alten Ansichten der karäischen Väter beigesellt. Daß Ahron auch über den Kalender seine besonderen Ansichten im Mibchar hat[176], läßt sich im Voraus denken. Ueber die Weihe des Neumondes (Kidduſch ha-Chodesch) nach Sichtbarwerdung des Mondes hatte Ahron die eigene Ansicht, daß es nicht ein Gebot der Schrift, wie viele Karäer glauben, sondern ein Ergebniß der Ueberlieferung sei[177], und daß der Monatsname Chodesch nicht vom Neumond herrührt, da dieser sich täglich erneuert[178]. Aber gerade in Bezug auf die Gesetze hat Ahron eine starke Polemik erfahren, namentlich von Seiten der Rabbaniten, unter denen Mose Kapuzato der heftigste Gegner war[179]. — Die andern Seiten des großen Werkes in Bezug auf den geschichtlichen Theil des Fünfbuches, die Stellung Ahron's zu seinen rabbanitischen Gegnern und zu seinen karäischen Vorgängern, seine Ansicht von Ibn Esra und die Klassificirung der vorgängigen Auslegungen zum Pentateuch will ich hier ganz übergehen, da dies bei einer andern Gelegenheit geschehen wird.

15. Nächst diesem Ahron ben Josef, welcher in dem karäischen Schriftthume dieser Zeit eine so bedeutende Stellung eingenommen hat, sind hier die weniger Bedeutenden aufzuzählen, und zu diesen gehört der in der Literatur vorkommende el-Mu'allim (der Lehrer) Fâdhl, jüngerer Zeitgenosse jenes Ahron. Fâdhl wurde in der letzten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu Kahira geboren, wie aus einer Bemerkung in seinem Rituale oder Siddûr sowohl betreffs des Ortes als der Zeit ersichtlich ist. Denn in einem Contrakt-Formular seines Siddûr heißt es ausdrücklich: „in der Stadt el-Kahira, welche nahe bei Fastât oder Alt-Kahira am Nil ist"[180], und an einer andern Stelle dieser Formulare ist das Datum des Verfassers „1600 sel. und ferner" stehen geblieben, was „1289 und ferner" giebt[181]. Fâdhl war in Kahira kein ungewöhnlicher Name; der Karäer Reis Abu'l-Fâdhl, welcher ein Kitâb el-'Arajot geschrieben hat und überhaupt oben näher beschrieben wurde, lebte ebenfalls in Kahira. Fâdhl's schriftstellerische Thätigkeit erstreckte sich jedoch in das zweite Viertel des 14 Jahrhunderts hinein, da er 1434, bei Samuel el-Maghrebi in seinem Kitâb el-Mizwot angeführt, noch nicht mit der Euphemie

eines Verstorbenen bezeichnet ist[182]. Er scheint c. 1340 gestorben zu sein. Sein schriftstellerischer Charakter war ein unselbständiger; in der Zusammenstellung der Ritualgesetze bediente er sich der alten Quellen, ohne eigenes Kriterium; in der Fixirung der Gebete und Hymnen, der Ehe- und Scheidungspakten u. s. w. folgte er den bereits Vorhandenen, namentlich dem Abu Suleimân Dâwud ben Hassan. Das Unselbständige war eben, wie schon oben erwähnt wurde, das Charakteristische der Zeit.

16. Die ganze schriftstellerische Thätigkeit des Mu'allim Fâdhl, d. h. des Lehrers Fâdhl, dessen hebräischer Name gar nicht bekannt geworden ist, koncentrirte sich in der Anordnung eines Hymnariums, verbunden mit einem Rituale, hebräisch Siddûr genannt, von dem er den ehrenden Beinamen Ba'al ha-Siddûr geführt hat[183]. Dieses Siddûr enthält nicht blos Gebete, Lieder und Pijjûthim für die Andachten der Wochen- und Festtage, sondern auch Vorschriften, discussive Gesetzes-Auslegungen[184], Formulare für schriftliche Aktenstücke, für Ehepakten, Scheidebriefe[185] 2c. Im Ganzen war das Hymnarium in derselben Weise angelegt, wie das von Abu Suleimân Dâwud ben Hassan, worüber oben ausführlich berichtet wurde. Ein handschriftliches Exemplar dieses Siddûr brachte der gelehrte S. Munk 1840 aus Kahira nach Paris[186] und wir erfuhren bei dieser Gelegenheit Specielles darüber. Das Siddûr besteht aus zwei großen Abtheilungen. In der ersten Abtheilung werden neben dem Hymnarium noch die unentbehrlichen Ritualgesetze nach älteren Quellen gegeben, um den Vorwurf der Rabbaniten zurückzuweisen (wie der Verfasser ausdrücklich sagt), als hätten die Karäer keine bestimmten und fixirten Ritualien. Diese Abtheilung ist daher etwa mit dem Ritual-Codex Orach Chajjim der Rabbaniten zu vergleichen. In der zweiten Abtheilung werden auch schwierige Gegenstände der Dogmatik und der Gesetzeslehre behandelt und die Lehre von der Gotteseinheit, von den Opfern und deren Eintheilung u. s. w. den Lesern geboten. Von dem spätern Abschreiber (um 1600) wurde noch eine kurze hebräische Grammatik und die bekannte Ueberlieferungskette der Karäer von Jefet Ibn Zaghir angefügt. Andere Schriften Fâdhl's sind: 1. ein Buch unbekannten Inhalts, in einem arabisch

geschriebenen Katalog neben einem Werke von Elijja ha-Dajjan aufgeführt[187]; 2. ein Kommentar über das große Prachtlied Mosis vor seinem Tode, genannt ha-Asinu, das in derselben Handschrift aufgeführt wird[188]. Das Hauptwerk war jedoch, wie bereits erwähnt wurde, nur sein Siddûr, das zuweilen bei Besprechung der Ehepakten- und Scheidebriefformulare, seltener bei Ritualgesetzen, angeführt wird.

17. Ein Zeitgenosse des Anordners jenes Rituals (Ba'al ha-Siddûr), des Fâdhl zu Kahira, war Israël ben Samuel, mit dem Titel ha-Dajjan (Richter), weil er bei der Karäergemeinde zu Kahira Mitglied ihres Rabbinatskollegiums, das auch die Gerichtsbarkeit hatte, gewesen ist[189]. Er gibt selbst Kahira als seinen Wohnort und die Stätte seiner Thätigkeit in einer seiner Schriften an, stammte jedoch aus dem Maghreb, daher der Glossator zu Samuel el-Maghrebi's Buch der Gebote, der Arzt Jehuda Meïr el-Taurisi, ihn el-Maghrebi[190] nennt und er auch sonst mit diesem Beinamen vorkommt. Die Zeitangaben bei einigen seiner Werke, nämlich 1300, 1306 und 1324, geben annähernd an, daß er um 1300 geblühet hat und ein jüngerer Zeitgenosse des Ahron ben Josef gewesen ist; aus Ahron ben Elijja's Gebotenbuche erfahren wir, daß er 1354 längst verstorben war. Der Arzt Jefet ben Dawid Ibn Zaghir, der um 1340 geblüht und als Schriftsteller gewirkt hat, war sein Schüler; aus seinen Citaten sehen wir, daß sein Lehrer und Meister schon 1340 verstorben war und wir dürfen daher annehmen, daß er c. 1330 gestorben ist. Was seine schriftstellerische Thätigkeit anlangt, so erfahren wir zwar aus der Zusammenstellung seiner Arbeiten, wie in Folgendem gezeigt wird, daß er ein ausgezeichneter religiöser Dichter, bewandert in der Astronomie und Kalenderkunde, Eklektiker in der Religionsphilosophie und der philosophischen Dogmatik gewesen ist, daß seine vorzüglichste Thätigkeit aber sich auf das nomokanonische Element erstreckt und daß er darin als Autorität neben Furkân Ibn Asad und el-Bazir gegolten hat.

18. Die schriftstellerische Thätigkeit Israël ben Samuel's, durch welche er seinen Namen in der Geschichte des Karäerthums erhalten hat, erstreckt sich nach den jetzigen Ermittelungen auf

folgende sieben Erzeugnisse: 1. Eine Sammlung religiöser Lieder, bald blos mit dem Akrostich des Namens Israël, bald den vollständigen Namen und Titel akrostichisch gebend. Viele dieser Lieder haben sich noch handschriftlich erhalten, wie z. B. sieben Lieder in einem handschriftlichen Hymnarium von Hebron[191], vier in einem Rituale von Kahira[192] und wahrscheinlich werden sich auch in andern Sammlungen noch manche erhalten haben. Die Handhabung des Neuhebräischen für die religiöse Poësie zeigt sich bei seinen Dichtungen in ziemlicher Reinheit und ohne fremdartige Beimischungen, was bei seinen Genossen nicht immer der Fall war. 2. Ein hebräisches Werkchen über Kalenderkunde in astronomischer und ritueller Beziehung, betitelt Sod 'Injan ha-'Ibbûr[193]. Dieses Werkchen wurde nach eigener Angabe 1324 zu Kahira verfaßt[194]. Aus demselben citirt Ahron ben Elijja in seinem Gebotenbuche, genannt Gan 'Eden (1354)[195], später Elijja Baschiatschi in seinem Adderet[196]; es befindet sich handschriftlich bei Pinsker[197]. Auf dieses Werkchen bezieht sich der mehrfach genannte Taurisi in seinem Glossar zu Samuel el-Maghrebi's Gebotenbuche, wenn er ihm die Beschäftigung mit Astronomie und Kalenderkunde zuschreibt[198]. Nach Israël's Ansicht ist die Kalender-Einrichtung mit den 19jährigen Cykeln und 7 Schaltjahren in jedem Cyklus uralt und soll schon während des Bestandes des zweiten Tempels von den Bessern der jüdischen Gemeinde[199] eingerichtet worden sein. — 3. Das Buch der Glaubensartikel in arabischer Sprache, genannt Kitâb el-Amânât[200], worin auf 7 Quartseiten die 10 karäischen Glaubensartikel behandelt werden. Diese kleine Schrift befindet sich noch in seinem arabischen Original handschriftlich in einer karäischen Bibliothek[201] und das 4 Quartseiten starke el-Amânât daselbst[202] ist vermuthlich nur ein Bruchstück daraus. — 4. Eine Erklärung des Dekalogs, verbunden mit den 10 Glaubenssätzen, in arabischer Sprache verfaßt und noch handschriftlich in der karäischen Bibliothek[203]. — 5. Ein arabisches Werk unter dem Namen Schurûth el-Dabachah[204], d. h. die Schlachtungs-Vorschriften, nämlich die gesetzlichen Vorschriften der Karäer über die erlaubte Thierschlachtung behufs des Fleischgenusses, in ausführlicher Weise c. 1300 arabisch verfaßt und noch hand-

geschriebenen Katalog neben einem Werke von Elijja ha-Dajjan aufgeführt[187]; 2. ein Kommentar über das große Prachtlied Mosis vor seinem Tode, genannt ha-Asinu, das in derselben Handschrift aufgeführt wird[188]. Das Hauptwerk war jedoch, wie bereits erwähnt wurde, nur sein Siddûr, das zuweilen bei Besprechung der Ehepakten- und Scheidebriefformulare, seltener bei Ritualgesetzen, angeführt wird.

17. Ein Zeitgenosse des Anordners jenes Rituals (Ba'al ha-Siddûr), des Fâdhl zu Kahira, war Israël ben Samuel, mit dem Titel ha-Dajjan (Richter), weil er bei der Karäergemeinde zu Kahira Mitglied ihres Rabbinatskollegiums, das auch die Gerichtsbarkeit hatte, gewesen ist[189]. Er gibt selbst Kahira als seinen Wohnort und die Stätte seiner Thätigkeit in einer seiner Schriften an, stammte jedoch aus dem Maghreb, daher der Glossator zu Samuel el-Maghrebi's Buch der Gebote, der Arzt Jehuda Meïr el-Taurisi, ihn el-Maghrebi[190] nennt und er auch sonst mit diesem Beinamen vorkommt. Die Zeitangaben bei einigen seiner Werke, nämlich 1300, 1306 und 1324, geben annähernd an, daß er um 1300 geblühet hat und ein jüngerer Zeitgenosse des Ahron ben Josef gewesen ist; aus Ahron ben Elijja's Gebotenbuche erfahren wir, daß er 1354 längst verstorben war. Der Arzt Jefet ben Dawid Ibn Zaghir, der um 1340 geblüht und als Schriftsteller gewirkt hat, war sein Schüler; aus seinen Citaten sehen wir, daß sein Lehrer und Meister schon 1340 verstorben war und wir dürfen daher annehmen, daß er c. 1330 gestorben ist. Was seine schriftstellerische Thätigkeit anlangt, so erfahren wir zwar aus der Zusammenstellung seiner Arbeiten, wie in Folgendem gezeigt wird, daß er ein ausgezeichneter religiöser Dichter, bewandert in der Astronomie und Kalenderkunde, Eklektiker in der Religionsphilosophie und der philosophischen Dogmatik gewesen ist, daß seine vorzüglichste Thätigkeit aber sich auf das nomokanonische Element erstreckt und daß er darin als Autorität neben Furkân Ibn Asad und el-Bazir gegolten hat.

18. Die schriftstellerische Thätigkeit Israël ben Samuel's, durch welche er seinen Namen in der Geschichte des Karäerthums erhalten hat, erstreckt sich nach den jetzigen Ermittelungen auf

folgende sieben Erzeugnisse: 1. Eine Sammlung religiöser Lieder, bald blos mit dem Akrostich des Namens Israël, bald den vollständigen Namen und Titel akrostichisch gebend. Viele dieser Lieder haben sich noch handschriftlich erhalten, wie z. B. sieben Lieder in einem handschriftlichen Hymnarium von Hebron[191], vier in einem Rituale von Kahira[192] und wahrscheinlich werden sich auch in andern Sammlungen noch manche erhalten haben. Die Handhabung des Neuhebräischen für die religiöse Poësie zeigt sich bei seinen Dichtungen in ziemlicher Reinheit und ohne fremdartige Beimischungen, was bei seinen Genossen nicht immer der Fall war. 2. Ein hebräisches Werkchen über Kalenderkunde in astronomischer und ritueller Beziehung, betitelt Sod 'Injan ha-'Ibbûr[193]. Dieses Werkchen wurde nach eigener Angabe 1324 zu Kahira verfaßt[194]. Aus demselben citirt Ahron ben Elijja in seinem Gebotenbuche, genannt Gan 'Eden (1354)[195], später Elijja Baschiatschi in seinem Adderet[196]; es befindet sich handschriftlich bei Pinsker[197]. Auf dieses Werkchen bezieht sich der mehrfach genannte Taurisi in seinem Glossar zu Samuel el-Maghrebi's Gebotenbuche, wenn er ihm die Beschäftigung mit Astronomie und Kalenderkunde zuschreibt[198]. Nach Israël's Ansicht ist die Kalender-Einrichtung mit den 19jährigen Cykeln und 7 Schaltjahren in jedem Cyklus uralt und soll schon während des Bestandes des zweiten Tempels von den Bessern der jüdischen Gemeinde[199] eingerichtet worden sein. — 3. Das Buch der Glaubensartikel in arabischer Sprache, genannt Kitâb el-Amânât[200], worin auf 7 Quartseiten die 10 karäischen Glaubensartikel behandelt werden. Diese kleine Schrift befindet sich noch in seinem arabischen Original handschriftlich in einer karäischen Bibliothek[201] und das 4 Quartseiten starke el-Amânât daselbst[202] ist vermuthlich nur ein Bruchstück daraus. — 4. Eine Erklärung des Dekalogs, verbunden mit den 10 Glaubenssätzen, in arabischer Sprache verfaßt und noch handschriftlich in der karäischen Bibliothek[203]. — 5. Ein arabisches Werk unter dem Namen Schurûth el-Dabachah[204], d. h. die Schlachtungs-Vorschriften, nämlich die gesetzlichen Vorschriften der Karäer über die erlaubte Thierschlachtung behufs des Fleischgenusses, in ausführlicher Weise c. 1300 arabisch verfaßt und noch hand-

schriftlich vorhanden[205]. Wie der 1306 vom Verfasser angefertigte hebräische Auszug umfaßte dieses Werk 10 Kapitel, in welchen dieses halachische Thema in rigorosester und kleinlichster Weise behandelt wurde. Auch Elijja ha-Dajjan, sein Amtscollege zu Kahira, schrieb in arabischer Sprache ein Schurûth el-Dabachah, aber in kürzerer Fassung. — 6. Auszug aus seinem Schurûth el-Dabachah in hebräischer Sprache unter dem Namen Hilchot Schechitha, zu Kahira im Jahre 1306 für den praktischen Gebrauch verfaßt[206]. Dieser Auszug, welcher in der Bodleyana[207], in drei Handschriften der Leydener Bibliothek[208] und auch sonst mit einigen Veränderungen vorhanden ist, wurde in neuester Zeit hinter Dod Mardechai u. s. w. gedruckt[209], ohne daß die verschiedenen Handschriften verglichen worden sind.

19. Sein größtes und ausführlichstes halachisches Werk war ein Buch der Gebote in einzelnen Abhandlungen, dessen sein Schüler Ibn Zaghir zu Kahira in seinem großen Kitâb el-Murschid oft gedenkt, indem er bald ein ganzes Kapitel inhaltlich daraus anführt[210], bald auch sonst aus demselben citirt und seine Autorität sogar neben die des el-Bazir und Furkân hinstellt[211]. Namentlich hat er das so oft ventilirte karäische Thema über die Incest-Gesetze in so gründlicher Weise behandelt, daß Samuel el-Maghrebi und nach ihm die spätern Lehrer, ihn nicht nur über el-Bazir und Furkân, über Abu'l-Fâdhl und Ahron ben Jehuda[212] el-Kusdini stellen, sondern überhaupt als einzige Autorität ansehen. Im 1. Kapitel des 9. Abschnittes von Samuel el-Maghrebi's Kitâb el-Murschid heißt es nämlich[213]: „Wisse daß der Schriftausspruch über Incest ('Arajot) Schwierigkeiten darbietet, weil das Judenthum im Allgemeinen das Verbot der Schrift ausgedehnt hat. Ein Theil der Juden wandte sich zu einer dem Mose (el-Rasul) zugeschriebenen Ueberlieferung, nämlich zu unsern lügnerischen Gegnern, den Rabbaniten; aber diese Ueberlieferung ist von den (karäischen) Gelehrten längst durch klare Beweise widerlegt, da sie zum großen Theile den deutlichen Schriftworten widerspricht; ich brauche mich nicht hier damit zu befassen. Unter den karäischen Gelehrten aber haben Einige bei Aufstellung der Principien den Weg der Kombination oder der Folgerung (Tharik

el-Tarkib) eingeschlagen und darauf vielfache Verbote begründet. Sie brachten Beweise aus Schriftstellen, die zu solchen Folgerungen nicht zwingen, häuften Schlüsse auf Schlüsse und verboten danach Eheschließungen, die sonst erlaubt sein würden. Gegen diese altkaräische Gesetzesauffassung (auf dem Wege der Kombination) traten Scheich Abu Jakub el-Bazir, nachher der große Scheich Abu'l-Farâg Furkân ben Asad, dann el-Seid el-Reis Abu'l-Fâdhl, Ahrûn ben Jehuda el-Kustantini, dann Israel ha-Dajjan und endlich der diesen nachfolgende Arzt Jefet (Ibn Zaghir) auf. Denn alle diese erwähnten Lehrer befolgten blos als Norm die einfache Schlußfolgerung aus der Schriftstelle, ohne durch Gipfelung der Schlüsse und Kombinationen die Grenze zu überschreiten, wie die Alten es gethan. Darum sind alle diese würdig, daß man sich bei den gesetzlichen Bestimmungen, hier (bei 'Arajot) oder sonst, auf sie stützt; denn die Häufung von Schluß auf Schluß, Kombination auf Kombination spinnt sich fort wie eine Kette, ohne bei einer Grenze stehen zu bleiben. Jenes Verfahren kann schon bei rationellen Wissenschaften nicht angewendet werden, um so weniger bei bestimmt ausgesprochenen Tora-Vorschriften, die auf Offenbarung beruhen und die nur theologisch zu beweisen sind. Von den Darstellungen aller der hier erwähnten Gelehrten sind die des Israel ha-Dajjan s. A. am meisten würdig, daß man sich auf sie stütze; denn dieser hat wie keiner vorher so die Wahrheit ermittelt, so den möglichst zu erreichenden Zweck im Auge gehabt. Ebenso sind die Aussprüche des Arztes Jefet Ibn Zaghir s. A., der Israel's Schüler war und von diesem die Wahrheit empfangen hat, die vorzüglichsten. Auf diese zwei Gelehrten, Israel und Jefet, haben wir uns zunächst zu verlassen und zwar nicht, indem wir die berühmten Vorgänger unbeachtet lassen, sondern indem beide in den Incest-Gesetzen einige 'Arajot erlaubt haben, die jene verboten hatten. Aus dem Werke Israel's ergeben sich sieben Decisionen über 'Arajot, wonach im Gegensatze zu Abu'l-Fâdhl manche Verwandtschaftsgrade betreffs der Ehelichung gestattet werden, die jener verboten hat; diese Abweichung hat er in seinem Werke nach den besten Principien begründet. Wir haben die Absicht, das

von den Alten in Bezug auf ʿArajot Gesagte nur theilweise als bewährt anzunehmen, während wir das von Israel ha-Dajjan Aufgestellte ganz und gar zu dem Unsrigen machen. Die Darstellung, wie seine Zeitgenossen ihn als Stütze und Autorität angesehen, wie der Nasi Abu'l-Fâdhl widerlegt und wie überhaupt seine abweichende Absicht bei andern Gesetzen war, das ergiebt sich aus seinen Aufsätzen (ʿAlim)". Wir sehen aus dieser Besprechung von Samuel el-Maghrebi, wie Israël gerade durch sein halachisches Werk eine hohe Bedeutung für seine Zeitgenossen und für die späteren Zeiten gewonnen hat. Wie sein Schüler Jefet Ibn Zaghir seines Lehrers Israel gedenkt, ihn als Autorität neben el-Bazir und Furkân aufstellt und sogar ein ganzes Kapitel daraus aufnimmt [214] und darüber ist bereits oben gesprochen worden. Ebenso haben wir die Aeußerung Samuel el-Maghrebi's über unseren Israël angeführt und werden noch später darauf zurückkommen. Hier will ich nur noch erwähnen, daß Mose Baschiatschi (st. 1572) in seinem Werke Matte Elohim schon ausdrücklich sagt, daß Israel ha-Dajjan, den er ebenfalls als aus dem Maghreb stammend bezeichnet, gegen Jeschuʿa in Bezug auf die Incest-Gesetze aufgetreten ist, daß die späteren Autoritäten, sein Schüler Jefet Ibn Zaghir und dann der Arzt Samuel el-Maghrebi ihm darin gefolgt sind. Auf das Ansehen dieser drei Gelehrten gestützt, mit denen übrigens die Ansicht des Nasi Abu Saʿîd und Josef (ben Mose Bagi) übereinstimmt, befolgten die Karäergemeinden in Palästina und Jerusalem, in Damask und Aegypten nur diese Ermittelungen [215].

20. Ein Amts- und Zeitgenosse Israel's zu Kahira war Elijja ha-Dajjan, vollständig Elijja ben Ahron ben Mose genannt, der zu Kahira als Dajjan fungirte und ebenfalls der arabischen Volkssprache so kundig war, daß er seine Schriften in derselben verfassen konnte. Es ist wahrscheinlich derselbe Elijja, welcher auf einer erhaltenen arabischen Nachschrift zu einem Manuskript als Elijja ha-Nasi erscheint [216]. Er schrieb 1. wie sein Amtsgenosse Israël ein Schurûth el-Dabachah, d. h. die gesetzlichen Vorschriften bei dem Schlachten der Thiere, ein Werkchen, das in der arabischen Urschrift noch handschriftlich,

30 Quartseiten stark, vorhanden ist[217]. 2. Ein anderes Werk von ihm in arabischer Sprache, in einem arabischen Bücherverzeichnisse neben dem Werkchen Fâdhl's aufgeführt[218], ohne daß Etwas über den Inhalt gegeben ist. Die Unzulänglichkeit unseres Wissens vom karäischen Schriftthume, die geringen Sammlungen karäischer Handschriften in unseren zugänglichen Bibliotheken sind wahrscheinlich die Ursache, daß wir so wenig von der literarischen Thätigkeit dieses Elijja wissen.

21. Es folgt nun in der Fortführung des karäischen Schriftthums der Arzt Jefet ben Dawid ben Samuel Ibn Zaghir[219], Schüler und Jünger des Israël ha-Dajjan zu Kahira, der im ersten Drittel des 14. Jahrhunderts in Aegypten geblüht hat. Seiner medicinischen Praxis wegen wird er bei hebräisch schreibenden Autoren neben der Benennung mit dem Familiennamen auch Jefet ha-Rofe genannt und bei arabisch schreibenden mit dem Ehrentitel el-Chakkim el-Zâfi, d. h. der bewährte Arzt, belegt[220]. Seinen Lehrer Israël, den er oft „mein Meister und Lehrer" nennt[221], stellt er nicht nur als höchste Autorität hin neben el-Bazir und Furkân, sondern er schreibt ihm in mancher Beziehung, namentlich in den Incest-Gesetzen, die alleinige Entscheidung zu. Er führt auch Einzelnes aus seines Lehrers Gebotenbuch an und hält ihn für den vorzüglichsten Ermittler der Wahrheit (Me'ammet), wie wir oben gesehen haben. Zu seiner schriftstellerischen Arbeit über die pentateuchischen Gebote hatte er natürlich, wie sein Lehrer Israël, die verwandten Erzeugnisse seiner Vorgänger vor sich, wie die Geboten-Bücher von Anan, Binjamin Nahawendi, Abu Jakub el-Bazir, Abu'l-Sari (Sahl), Jûsuf el-Kirkisâni, Abu'l-Farâg Ibn Asad, Israël Iskendri u. A. Es ist jedoch von besonderem Interesse, daß er noch das hebräisch geschriebene Sefer Mizwot von Daniel ben Mose el-Kumasi ganz vor sich gehabt und, seine arabische Diktion unterbrechend, ein ganzes Stück aus dem Originale mitgetheilt hat[222]. Da dieses im 14. Jahrhundert vorhanden war, so möchte dessen Auffindung noch zu ermöglichen sein. Am Meisten hat er die Abhandlungen seines c. 1340 bereits verstorbenen Lehrers Israël über die Gebote benutzt und daraus sogar große Stücke aufgenommen. Daß der große Maimûni, obgleich Rab-

banite und von unserem Jefet zuweilen el-Kâfir (der Ungläubige) genannt, bei der literarischen Thätigkeit der Karäer um diese Zeit nicht unbeachtet bleiben konnte, ist aus der Abhängigkeit der Karäer dieser Periode erklärlich. Jefet führt ihn daher auch an, namentlich sein Mischne Tora, wie die karäischen Autoritäten. Ebenso führt er Kitâb el-Kafâjah über die talmudischen Agada's von Ibrahim Maimûni (st. 1334) an. Er scheint c. 1345 gestorben zu sein.

22. Von den bekanntgewordenen Schriften Ibn Zaghir's ist die Hauptschrift das Kitâb el-Mizwot in arabischer Sprache des Volksdialektes in Aegypten. Es ist in 10 Abschnitte oder Makâlât getheilt, die in zahlreiche Kapitel zerfallen, wie wir Aehnliches bei Samuel el-Maghrebi sehen, der sich den Ibn Zaghir zum Muster genommen hat. Den neunten Abschnitt dieser Werke, welcher die Incest-Gesetze behandelt und arabisch Makâlah fi el-'Arajot heißt, brachte Munk im Jahre 1840 aus Kahira für die Pariser Bibliothek mit[223]. Fünf Abschnitte dieses Werkes, nämlich von Abschnitt 5—9, bewahrt in der Urschrift die Bibliothek Firkowitsch; sie bilden 246 Quartseiten[224]; hingegen sind die ersten vier Abschnitte und sodann die zehnte Makâlah bis jetzt noch nicht in der Urschrift aufgefunden worden. Eine hebräische Uebersetzung des ganzen Werkes, von Samuël ben Salomo ha-Kohen aus Damask für Mose Tschelebi (צלבי) Sinâni im Jahre 1722 angefertigt, besitzt die oben erwähnte Bibliothek Firkowitsch und dadurch wird der fehlende Theil der Urschrift zum Theil ersetzt. Ueber die Anführungen in diesem Gebotenbuche aus den Gebotenbüchern Anan's, Nahawendi's, el-Bazir's, Sahl's, Furkân's, über die ehrenvolle Erwähnung seines Lehrers Israël ha-Dajjan el-Maghrebi, über das große Fragment aus Daniel el-Kumasi's Sefer Mizwot[225], ist bereits oben ausführlich gesprochen worden. — Ein anderes Werk Jefet Ibn Zaghir's bilden seine Gutachten in der Sammlung über Gegenstände der pentateuchischen Vorschriften[226], die wie das Hauptwerk ebenfalls in arabischer Sprache verfaßt sind. Die Gutachten sind in kasuistischer, lebendig discussiver Form geschrieben. Auf wirkliche oder fingirte Anfragen ertheilte Ibn Zaghir seine scharfsinnigen Bescheide und der Form nach bilden diese Gutachten die erste literarische Erscheinung bei den Karäern, worin die Halacha in kasuistischer Weise be-

handelt wurde. Von dieser eigenthümlichen Schrift, die vorläufig noch nicht aufgefunden wurde, besitzt Firkowitsch nur ein einziges Blatt, woraus wir jedoch das Charakteristische hinlänglich erkennen[227]. Noch bleibt mir zu erwähnen übrig, daß diese Gutachten in Form von Fragen und Antworten als Kommentar zum Fünfbuch angesehen wurden und daß Samuël el-Maghrebi nach diesem Muster einen Pentateuch-Kommentar in Form von Fragen und Antworten geschrieben hat.

23. Indem ich dem Abschließer dieses Zeitabschnittes, dem Ahron ben Elijja zuschreite, welchen man den karäischen Maimûni nennen kann, will ich hier noch seine drei Lehrer, deren er gedenkt, vorführen. Jehuda, Ahron's Oheim von mütterlicher Seite, war in Neu-Mizr oder Kahira sein Lehrer auf dem Gebiete der biblischen Exegese[228]. Er blühte im 1. Viertel des 14. Jahrhunderts und war, als sein Neffe Ahron 1340—1346 sein System der Religionsphilosophie geschrieben hatte, bereits verstorben, weshalb dieser des Onkels als eines bereits Verblichenen gedenkt[229]. Ein zweiter Lehrer Ahron's war ein gewisser Mose, der zugleich sein Schwiegervater war und wahrscheinlich ebenfalls in Kahira gelebt hat. Er mag den Schwiegersohn in der philosophischen Schrift-Exegese unterrichtet haben, wie man aus den Anführungen vermuthen kann[230] und war wie Jehuda bei Ahrons Abfassung der Religionsphilosophie bereits verstorben[231]. Sein dritter Lehrer war ein gewisser Josef, der erst im April 1369 gestorben ist, wie am Schluß einer Leydener Handschrift von Ahron's Sefer Mizwot bemerkt wird[232].

24. Neben den erwähnten Karäern, die um 1300 in dem byzantinischen Reiche lebten, haben wir noch eines Rabbaniten zu gedenken, welcher durch seine freundliche und günstige Stimmung für die Karäergenossen, durch seinen Versuch, eine Aussöhnung zwischen Rabbaniten und Karäern zu Stande zu bringen, namentlich aber dadurch daß seine Schriften, wie die eines Bekenntnißgenossen, von Karäern studirt und citirt wurden, in diese Geschichte gehört. Dieser Rabbanite ist Schemarja Egriponti[233] (ben Elijja), der auf der Insel Kreta (Kandia), wo sein Vater Elijja Rabbiner war, im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts geboren wurde und daher auch den Familiennamen Ikriti geführt hat, aber dann in Negroponte der rabbanitischen Gemeinde vorgestanden und daher auch den Bei-

namen Egriponti geführt hat. Wie sein älterer Zeitgenosse Leone Romano, der Lehrer des Königs Robert von Neapel für das Althebräische[234], war auch Egriponti mit den philosophischen Schriften der christlichen Scholastiker, mit den Werken des großen Albertus, des Thomas von Aquino u. A., überdies noch mit der griechisch-philosophischen Literatur in der Ursprache vertraut. Wie viele seiner Vorgänger nahm er die literarische Kultur des fremden Bekenntnisses in sich auf, um durch eigene Geistesthätigkeit sie zu entwickeln und weiter zu führen. In folgerichtiger Weise machte er sich auch mit dem karäischen Schriftthume vertraut und diese Bekanntschaft, die ihm Vieles bei den Karäern als wichtig und wahr erkennen ließ, mag ihn auf den Gedanken geführt haben, die seit länger als einem halben Jahrtausend feindlichen jüdischen Religionsparteien wieder zu vereinigen. In seinem großen Vorworte zu seinen exegetischen Arbeiten[235] spricht er sich über diese Wiedervereinigung klar und bestimmt aus, indem er die Gebrechen und Fehler schonungslos aufdeckt. Den Rabbaniten wirft er vor, daß sie die Bibel entweder ganz und gar vernachlässigen oder sie in exegetischer irrationaler Weise erklären, während sie den Talmud und das mündliche Gesetz mit unfruchtbarem Scharfsinn behandeln. An den Karäern lobt er zwar die Betreibung der Schriftauslegung und der Religionsphilosophie, aber er tadelt ihre eigensinnige Verwerfung der Tradition und ihre Verspottung der talmudischen Agada's, die philosophisch zu deuten sind. Um beide Parteien zur Versöhnung und Vereinigung zu stimmen, schrieb er theils seine Schriftauslegung in philosophischem Sinne und mit Benutzung der Tradition[236], theils seine philosophischen Schriften, als a. seine Abhandlung über die Schöpfungsgeschichte des ersten Welttages[237], b. „die Verbindung des Mannes mit seinem Weibe"[238] d. h. eine philosophische Abhandlung über die Verbindung von Stoff und Form, c. „das Buch Amazja"[239] d. h. die philosophische Prüfung der fünf Elemente des Judenthums, nämlich des Dasein Gottes, seiner Unkörperlichkeit und Einheit, seiner Eigenschaft als Schöpfer und des Einflusses seines göttlichen Willens auf die Schöpfung[240]. Aber weder diese Arbeiten, die sonst einen großen Ruf erlangt haben, noch sein Werk über die talmudischen Agada's[241],

worin er eine philosophische Deutung der Agada's versucht hat, haben eine Vereinigung bewirkt. Zu einer Versöhnung feindlicher Bekenntnisse gehört mehr als philosophische Ueberzeugung und literarischer Austausch; von beiden Seiten mußten vorerst die schroffen Gegensätze verwischt sein, was jedoch damals noch nicht der Fall war. Der freundliche literarische Verkehr Schemarja's mit den Karäern, die große Hochachtung der Karäer für diesen rabbanitischen Philosophen, derzufolge Luzki ihn sogar zu seiner Genossenschaft zählt[242], konnte weiter nichts bewirken, als daß seine Erklärung des Tetragrammaton und seine Auslegung von Gn. 1,1 von Ahron ben Elijja aufgenommen wurde[243] und daß seine religiösen Poësien in dem Hymnarium der Konstantinopeler Handschrift Aufnahme fanden[244]. Seine Stellung in der rabbanitischen Literatur, sein Verkehr mit der Gemeinde zu Rom, seine Gedichte an Dawid Maimûni, den Enkel des großen Philosophen, wie alles überhaupt über sein Leben und Wirken, gehört mehr in die allgemeine jüdische Literaturgeschichte.

25. Angelangt bei dem Schuſſe dieses Zeitabschnittes, bei Ahron ben Elijja, welcher eklektisch das System der alten Mutakallimûn (Medabberim) mit dem durch Maimûni ausgebildeten Aristotelismus zu verschmelzen gesucht hat, nachdem er die Extreme beider abgewiesen, wollen wir zunächst einen Lebensabriß Ahron's geben, soweit die wenig erhaltenen Notizen es gestatten. Ahron ben Elijja, der größte Religionsphilosoph dieser Zeit, wurde nach der Mittheilung Mardechai's[245] zu Neu-Mizr oder Kahira[246] um 1300 geboren. Der Mittelpunkt der karäischen Studien in Aegypten und der Sitz des karäischen Patriarchats war seit Jahrhunderten in Kahira und Ahron genoß hier seine umfängliche, ausgezeichnete Erziehung. Gelegentlich erfahren wir von ihm selbst, daß sein Oheim von mütterlicher Seite, den er Jehuda nennt, sein Lehrer war und daß er von ihm manche exegetische Erklärungen empfangen hat[247]. Ein anderer Jugendlehrer Ahron's war sein Schwiegervater Mose, der, den Anführungen zufolge[248], ihn in der philosophischen Schrift-Exegese unterrichtet zu haben scheint. Beide Lehrer, der Oheim wie der Schwiegervater, waren bei Abfassung seines Systems der Religionsphilosophie, von 1340—1346,

bereits verstorben; sie werden mit der Euphemie der Verstorbenen angeführt. Ein dritter Lehrer Ahron's war ein gewisser Josef, dessen er ebenfalls gedenkt und der zufolge einer Notiz am Schlusse einer Leydener Handschrift seines Gebotenbuches Gan Eden um fünf Monate vor unserem Ahron, d. h. im April 1369, verstorben ist[249]. Ueber Umfang und Ausdehnung seiner Studien geben seine drei großen, selbständigen, alle frühern Vorarbeiten in sich vereinigenden Werke, die wir weiterhin besprechen werden, ein hinlängliches Zeugniß. Von den Lehrern abgesehen, suchte er nicht nur das ganze karäische Schriftthum, sondern auch die ganze rabbanitische Literatur, soweit sie nicht das streng Talmudische betraf, wie auch sämmtliche moslemischen philosophischen Systeme sich anzueignen und es läßt sich daraus mit Recht schließen, daß er ein hochbegabter Geist war und daß er unter den günstigsten Lebensverhältnissen sich ausbilden konnte. Wie noch nie einem seiner Vorgänger stand ihm zu seinen großartigsten literarischen Arbeiten der umfänglichste und reichste Apparat zu Gebote; er ist in dieser Beziehung mit Maimûni zu vergleichen, in dessen Heimath er seine Jugend verlebt hat und der sein schriftstellerisches Ideal gewesen zu sein scheint. Zum Manne herangereift wanderte er c. 1330 in das byzantinische Reich und ließ sich in Nikomedien nieder, von welchem Wohnorte er den Beinamen Nikomedeo führte[250]. Hier schrieb er (1340—1346) nach langer Vorbereitung sein System der Religionsphilosophie, genannt 'Ez Chajjim (Baum des Lebens), welches ihm als Basis für seine andern Werke gedient hat und welches er in seinen spätern Werken sehr oft citirt. Später ging er nach Konstantinopel, wo der Mittelpunkt karäischer Kultur im byzantinischen Reiche war, und hier vollendete er 1354 sein aus 25 Traktaten und 9 kleineren Abhandlungen bestehendes Buch der Gebote, welches er symbolisch Gan Eden (Garten Eden) nennt[251] und von welchem Werke seine Abhandlungen über die unerlaubten Verwandtschaftsgrade (Dine 'Arajot), mit dem symbolischen Titel Zofnat Pa'aneach, wie auch seine aus 3 Abschnitten oder 22 Kapiteln bestehende Abhandlung über das Ritual der Thierschlachtung (Dine Schechitha) nur besondere Theile bildeten. Im Jahre 1362 vollendete er daselbst seinen großartigen Pentateuch-Kommentar, symbolisch

Keter Tora (Krone des Gesetzes) genannt, bei welcher Gelegenheit er zugleich die Differenzen der Karäer und Rabbaniten in Bezug auf die Schriftauslegung im Vorworte klar darlegte. In allen diesen Werken, welche die Gesammtwissenschaft des Karäerthums in ihren drei Hauptfächern, in Dogmatik, Gesetzeslehre und Schriftauslegung, repräsentiren, zeigt Ahron die Belesenheit eines Polyhistor, und ein umfängliches Wissen, wie es bei keinem seiner Vorgänger gefunden wird. Ein würdiger Epigone, der das Gesammtwissen der Karäer und Rabbaniten in sich vereinigt, wird er durch seinen Eklekticismus von Neuem als Autorität angesehen. In seiner Religionsphilosophie durchmustert er alle islamitischen Systeme und seine Vorgänger, um gegen Maimuni, der ihn offenbar als Muster gedient hat, zu polemisiren, während er in seinem Keter Tora die vorzüglichsten karäischen und rabbanitischen Exegeten benutzt, um gegen Ahron ben Josef zu streiten, der offenbar sein Vorbild hierin gewesen ist. In beiden Fällen waren der Reiz und die Sucht, über diese hinauszugehen, für ihn ein Sporn. Im Rufe eines Mannes von ausgesuchter Gelehrsamkeit starb er zu Konstantinopel im Tischri des Jahres 5130, d. h. im September 1369, nachdem ihm sein Lehrer Josef 5 Monate früher in die Ewigkeit vorangegangen war[252].

26. Der Mittelpunkt von Ahron's schriftstellerischer Thätigkeit, zu welchem wir nach der kurzen Lebensskizze geführt werden, war seine im karäischen Geiste verfaßte Religionsphilosophie, die er symbolisch Ez Chajjim, d. h. „Baum des Lebens" genannt, wofür die Bibliographen, das Einleitungsgedicht mißverstehend, den Namen Nozer Emunim gesetzt haben[253]. In 114 Kapiteln behandelt er nach aristotelischer Anschauungsweise, die als Basis für System und Definitionen diente, das System des jüdischen Supernaturalismus oder des jüdischen Kalam, worin er die aristotelische Philosophie und die Scholastik, die beide damals noch die Denker gefangen hielten, vermittelt und so eine philosophische Dogmatik geschaffen hat. Diese konnte, wo es sich um das Dogmatische oder um die Fragen über Gott, Welt, Mensch und nicht um den geschichtlichen Theil der Schrift handelt, weder durch die Vernunft noch durch die Schrift allein, sondern nur mittelst Durchdringung beider

d. h. durch eine vernunftgemäße Auslegung der Schrift verwirklicht werden, indem angenommen oder vorausgesetzt wird, daß die Schrift dem Begriffskreis der Vernunft nicht widersprechen darf. Diese Harmonie gebiert die intellektuelle Erkenntniß, die Wurzel aller wahrhaften Religion, während die traditionale als Offenbarung hingenommene Erkenntniß von Ahron verworfen wird, weil er als wahrer Rationalist diese nicht als Erkenntniß ansieht. Um die speculative Erkenntniß mit der Schrift zu verknüpfen, sieht er sich genöthigt, die Schrift nicht grammatisch-historisch sondern philosophisch, wie Maimûni und früher Saadja und el-Bazir es gethan, auszulegen und den althebräischen Wörtern der Schrift peripatetische Begriffe unterzuschieben. Da er die Schrift als die Basis der Religionsphilosophie ansieht, so verwirft er nicht nur die Einfachheit und Buchstäblichkeit der biblischen Auslegung, sondern auch die mystische, kabbalistische und allegorische Deutung. Nach dem Vorgang Maimûni's setzt er die biblischen Aussagen von Gott und seinen Eigenschaften in philosophische Begriffe um. Schon das Targum und später Saadja u. A. suchten die Vermenschlichung Gottes in den Schriftworten, die sinnlichen Ausdrücke der Sprache, in geistige umzuprägen und indem Ahron dieser Umprägung Raum gönnt, gewinnt er Handhaben für seine Philosophie. Die Wunder, der Sündenfall und andere biblische Vorstellungen sind ihm tradirte religiöse Wahrheiten, welche von der intellektuellen Erkenntniß des esoterischen Kreises abgewiesen werden. Nur die Religion der Erwählten, des esoterischen Kreises, in welchem der Intellekt das in der Bibel von Gott Mitgetheilte auf speculativem Wege erkennt, ist Gegenstand von Ahron's Philosophie, während nach ihm die Religion der Ungebildeten, der Masse des Volks, nur aus dem tradirten Glauben fließt und keine Erkenntniß ist. Um eine Religionsphilosophie aus der Schrift abzuleiten, wird eine Art philosophischer Allegorie in der Deutung der hebräischen Wörter angewandt. Zelem ist nach ihm die Seele als forma informans des Menschen, ʿIr das leibliche Wohnhaus der Seele, Zûr der Urquell alles Existirenden, Raglajim die Manifestation Gottes in der niedern Welt, Jad die in der mittlern Welt, Sappir ist die empfängliche von wechselnden Formen durchdringbare Urmaterie,

Mal'achim sind die immateriellen Intellekte u. s. w. Die Hauptaufgabe der Religion besteht nach Ahron in dem Gleichgewicht der intellektuellen und leiblichen Interessen, als Grundbedingung der Seligkeit, und in Hinblick auf dieses Ziel ist die biblische Typik aufzufassen. Die Bibel versinnbildet nach ihm nur die natürlichen Wahrheiten; die geheimsinnige Mirkaba ist nur eine Gemälde des Naturreiches. In der Auffassung der Heiligthümer stimmt er mit Philon oft zusammen, daß sie physiko-theologisch zu betrachten seien. Dieses im Allgemeinen über Ahron's Religionsphilosophie. Es bleibt mir nur übrig über sein Verhältniß 1. zur Philosophie des Stagiriten, 2. zur Philosophie der islamitischen Mutakallimûn, 3. zur Religionsphilosophie seiner karäischen Vorgänger und 4. zur Philosophie Maimûni's in seinem More hier in Kürze zu sprechen.

27. Wie in der arabischen Philosophie und bei den karäischen Vorgängern, in Maimûni's More und in der christlichen Scholastik des Mittelalters, so waltete auch in Ahron's „Lebensbaum" die Anschauungsweise in der Methode, in dem Fachwerk und in den Begriffsdefinitionen der Geist des Aristoteles. Die aristotelische Philosophie in ihrer logischen Verständigkeit beherrschte mit Gewalt das ganze Mittelalter, und wie sehr auch die Religionsphilosophen der Araber, der Christen und Juden zu dem Heiden in Gegensatz zu treten bemüht waren, so waren sie doch durch unsichtbaren Zauber von aristotelischer Auffassung von Gott, Welt, Seele und Sittengesetz erfüllt. Vierzehn Mal führt Ahron den Aristoteles im 'Ez Chajjim namentlich an[254], sieben Mal blos mit seinem Ehrennamen „der Philosoph[255]", aber außer diesen ausdrücklichen Anführungen zieht sich der Aristotelismus durch das ganze Werk und ist sogar noch da erkennbar, wo der Gegensatz vorgetragen wird. Selbstverständlich hat er die Kenntniß der aristotelischen Philosophie nicht aus den griechischen Urschriften, sondern aus den hebräischen Uebersetzungen, die aus dem Arabischen geflossen, bereits mit Kommentaren verschmolzen und vielfach getrübt oder gefärbt waren, geschöpft. Auch Maimûni hat den Aristoteles nur nach solchen Wandlungen kennen gelernt; denn die arabische Uebersetzung ist erst aus dem Syrischen gemacht worden. Die sprachliche Umprägung der aristotelischen Schriften durch Syrer, Araber und Hebräer,

die Färbungen durch Nestorianer, Islamiten und Hebräer konnten wohl hie und da das Verständniß trüben[256], im Ganzen haben sie jedoch den Aristoteles wiedergegeben und einen Einfluß sowohl auf die äußere Gestaltung des 'Ez Chajjim als auf seine Art des Philosophirens geübt. In seiner Theorie von den körperlosen, gesonderten Intelligenzen, als von den vermittelnden Ursachen der Bewegung und der Wirkung Gottes auf die Niederwelt, d. h. in der Angelologie[257], in seiner Auffassung des Ethischen als einer auf dem Conventionellen basirten Theodicee[258], zeigt sich der aristotelische Einfluß. In der Darstellung von der Existenz separater Intelligenzen bewahrheitet aus der ewigen Bewegung der Sphären[259], von den drei letzten Gründen (ἀρχαῖς) der Dinge[260], von der Unterscheidung der intellektuellen und sinnlichen Wahrnehmung[261], von den Eindrücken der seelischen Affecte auf den Körper[262], von der Identität der Namen Gottes mit seinem Wesen[263], von der Vorbedeutung der Träume[264] war Aristoteles die Grundlage. Zuweilen tritt der Verf. ausdrücklich in Opposition gegen Aristoteles. So in der Verwerfung der Ansicht, als wenn mit Gott auch zugleich die Materie gleich ewig wäre[265]. Ebenso tritt er ihm in der Vorsehungslehre[266] entgegen.

28. Mit der Kenntniß des Aristoteles aus der ins Hebräische umgegossenen arabischen Uebersetzung und Kommentirung ist zu Ahron auch die Kunde von den übrigen griechischen Philosophen, der philosophischen Maximen und deren Auslegern gekommen, soweit sie zur Kunde der Araber, durch die Syrer vermittelt, gelangt waren. Ahron spricht daher von den alten griechischen Philosophen und ihrem Verhältniß zum Judenthume[267], oder im Allgemeinen von den Philosophen Griechenlands in Bezug auf die metaphorische Auffassung der göttlichen Rede[268] oder endlich von den Aristotelikern, welche an die drei Principien οὐσία, ὕλη und στέρησις glauben[269]. Aus den erwähnten Quellen hat er den Ausspruch des Sokrates über die menschliche Weisheit (σοφία ἀνθρωπίνη) im Gegensatz zur göttlichen (θεία)[270] geschöpft und wenn er Platon's Ideenlehre[271] folgt, oder dessen Ansicht über das Verhältniß der menschlichen Seele zum Körper, der aristotelischen Ansicht entgegengesetzt, annimmt[272], so folgt er stets diesen Vorlagen. Aus der materialistischen Physik des Epikur, des griechischen Philosophen aus Gargetos bei Athen (300—270 v.)

führt Ahron die zwei Grundlehren an, daß die Welt mit dem ewigen Wechsel ihrer Erscheinungen das Produkt stets beweglicher Atome sei und daß die Zusammenhäufung dieser Atome in ihrer unendlichen mannigfaltigen Beschaffenheit, Verbindung oder Trennung, unter der Herrschaft des Zufalls stehe[273]. Als Anhänger von Epikur's Lehre bei dem Dogma von der Vorsehung werden die Sophisten betrachtet und angeführt[274]. Des Astronomen Ptolemaeos gedenkt er unter dem Namen „der Astronom"[275]. Von Claudius Galenus von Pergamum (geb. 131 und gest. 201 n.), dem Urheber eines arzneiwissenschaftlichen Systems, und von dem speculativen Philosophen, führt er dessen Ansicht über die Unbegreiflichkeit des Wesens der Zeit[276], wie auch Etwas für die Auferstehungslehre an[277]. Von den Auslegern des Aristoteles werden Alexander von Aphrodisias bei Gelegenheit der aristotelischen Lehre über das Wesen der menschlichen Seele angeführt[278], dann Themistius bei Besprechung der anima rationalis und des Vergänglichen und Unvergänglichen derselben[279]. Da er jedoch nur aus den hebräischen Uebersetzungen, welche aus dem Arabischen gemacht wurden, den Aristoteles und seine Ausleger wie überhaupt die ganze griechische Philosophie kennen lernte, so ist es natürlich, daß er den bewährten arabischen Kommentator des Aristoteles, den Ibn Roschd vorzüglich kennen mußte. Er citirt ihn während er über den Himmel[280], über die menschliche Seele[281] und dergleichen zu sprechen hat und selbst wenn er ihn nicht namentlich nennt, hat er aus ihm geschöpft. Abu'l-Wâlid Muhammed ben Achmed Ibn Roschd aus Kordova (st. 1198) galt bekanntlich als der beliebteste Uebersetzer und Ausleger des Aristoteles[282], und da seine Kommentare in hebräischen Uebersetzungen bei Rabbaniten und Karäern sehr verbreitet waren, nannte man ihn „die Seele der aristotelischen Scholastik"[283].

29. Näher und bedeutender war das Verhältniß Ahron's zu den arabischen Mutakallimûn, die er niemals wie Maimûni die Medabberim, sondern Chachme ha-Mechkar, d. h. die Weisen der Forschung, nennt und die er den „Philosophen," d. h. den Aristotelikern, entgegenstellt[284]. Ahron begreift unter diesem Ausdrucke beide Parteien der Mutakallimûn, die Mutaziliten[285],

welche eine islamitische Religionsphilosophie begründet haben und dadurch Vorbilder der karäischen und rabbanitischen Dogmatiker gegeworden sind[286], und die Ascharitern[287], welche die philosophischen Dogmen von den Attributen Gottes, von dem göttlichen Willen und Wissen, von den freien menschlichen Handlungen anders entwickeln und auf welche Ahron oft gründlicher als Maimûni eingeht. In Opposition gegen seine karäischen Vorgänger, welche den Mutaziliten blindlings folgten, verwirft er z. B. ihre Lehre von der Habitualität rein privativer Accidenzen[288], von dem Vacuum und dem subjektlosen Accidens[289] und neigt sich nur im Allgemeinen zu ihrer Lehre. Mit den Mutaziliten verwirft er jede Assimilation Gottes mit der Creatur (el-Taschbiya), mit ihnen nimmt er an, daß die Handlung Gottes stets nach der Norm der Weisheit geschieht, dieser daher nur das Rechte thut und das Unrechte vermeidet. Namentlich entwickelt er in mutazilitischer Weise die Lehre von den Attributen Gottes, von dem göttlichen Willen und von der menschlichen Willensfreiheit[290]. In demselben Maaße, in welchem er aber den Mutaziliten folgt, tritt er den Ascharitern entgegen. Er verwirft die ascharitischen physikalischen Axiome über die fortdauernde Neuschöpfung der Accidenzen[291], die Annahme eines Agens zur Erklärung des Nichtseins[292] und hält, gegenüber ihrem Dogma vom Willen Gottes als Norm seines Handelns[293] und gegenüber ihrer Lehre von der Hervorbringung der menschlichen Handlungen durch göttliche Causalität die Weisheit für die Norm der göttlichen Handlungen und urgirt für die menschlichen Handlungen die absolute Freiheit[294]. Der Benutzung der arabischen Philosophie der Mutakallimûn schließt sich die Beachtung der Ansicht des Abu-Nazr el-Farâbi, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen[295], das Eingehen auf die Meinung Ibn Sina's (Avicenna) über die Himmelssphären[296] und so auf andere arabische Lehrer an.

30. Die Kunde von den Mutakallimûn und ihren Parteien, den Mutaziliten und Ascharitern, ist zu Ahron wahrscheinlich erst vermittelst seiner karäischen Vorgänger gekommen, welche, inmitten der islamitischen Kultur lebend, von der arabischen Religionsphilosophie angeregt wurden und diese theilweise aufgenommen hatten. Seine Selbständigkeit bestand jedoch darin, daß er nicht blindlings den

Vorgängern folgte, sondern prüfend das Eine annahm und das Andere verwarf. Auch die Kenntniß von den Lehren der islamischen, indischen und früheren karäischen Sekten, als von den Ǵahmija[297], den Kalâbija[298], den Ǵabbarija[299], den Muchallida[300], den Mabadijja[301], u. A. hat er von den karäischen Vorgängern überkommen. Aber neben dieser Entlehnung, zu welcher Ahron sich prüfend verhielt, wirkte vorzüglich das System der vorgängigen karäischen Dogmatik auf ihn, wenn auch weniger das der Metaphysik. Er nahm die altkaräische Ansicht an, daß der Gottheit neben dem Wissen auch eine Sinneswahrnehmung zukomme, die ohne Sinnesorgane vermittelt sei[302]. Ebenso nahm er die altkaräische Lehre an in der Aufstellung der vier Arten von Weltübeln, die trotzdem angemessen und nützlich sind[303], da sie der Vollkommenheit und Güte Gottes keinen Eintrag thun und in der Lehre von dem selbst aus den Leiden oft entspringenden nützlichen Erfolge (Liûth)[304]. Andererseits verwirft er entweder so manche karäische Hypothese, wie z. B. die von der Recompensation (Teemûr) für den Schmerz als Bedingung der göttlichen Gerechtigkeit[305], oder gestaltet sie in ganz eigenthümlicher Weise, wie z. B. die Lehre von den Manifestationen der Wege Gottes (Middot)[306] und die Lehre von dem Endzweck der Welt[307]. Aus diesem Zusammenhange mit den karäischen Vorgängern, sei es zustimmend oder abweisend, berichtigend oder weiter entwickelnd, entsprang seine Kunde von den karäischen Parteien und vorgängigen Lehrern, deren Ansichten er prüfend in seiner Religionsphilosophie behandelt. Er citirt daher am Meisten Josef el-Bazir, bald absolut Josef[308], bald Josef ha-Maor[309], bald ha-Maor ha-Gadol[310], bald Josef ha-Roëh[311], als den vorzüglichsten Philosophen. Dann citirt er Jeschuʿa[312], zuweilen blos durch das Beiwort „der Weise" (ha-Chacham)[313], ferner Jefet ha-Lewi bei Besprechung des von den Atomen prädicirten einfachen Sein oder der über den Unterschied der Prüfungen Loth's und Abrahams[314]; ferner citirt er Lewi ben Jefet über die Atomen-Lehre[315] und Menachem Ghizni in Bezug auf das Dogma von der Anfänglichkeit der Welt[316]. Sehr häufig spricht er von seinem karäischen Vorgänger, dem Arzte Ahron ben Josef zu Konstantinopel (1294)[317], der bekanntlich mehr Platoniker war und an eine ewige Materie glaubte[318]. Er citirt den Ahron bald als Verfasser

Pentateuch-Kommentars [319], bald als Verfasser des Mibchar. Er führt auch seinen Oheim Jehuda [320], seinen Schwiegervater Mose [321], die Homonymik des Ibn Koreisch [322], das große Werk, „die Wage“, von Hadassi [323] an und die anonyme speculative Dogmatik mit dem Titel Meïrat 'Enajim [324]. Durch das ganze große Werk sehen wir Ahron ben Elijja die philosophische Dogmatik der Karäer selbständig und mit Klarheit und Tiefe ausbauen, die karäische Entwickelung der speculativen Theologie weiter ausführen und so die Periode von 1150—1375 würdig abschließen.

31. Ich komme nun dazu, hier von seinem Verhältniß zu Maimûni's More Nebuchim, seinem Musterbilde nach Form und Inhalt, einige Bemerkungen zu äußern. Die philosophische Bearbeitung der religiösen Dogmen von Seiten der Karäer, durch die islamischen Mutakallimûn erzeugt, hat dem großen Maimûni gewiß ebenso vorgelegen wie die Religionsphilosophie von Saadja, el-Mukammes, Jehuda ha-Lewi und Ibn Gebirol und wenn er sie auch nicht namentlich erwähnt, so wird doch zuweilen gegen dieselben polemisirt, wie es in neuerer Zeit erwiesen wurde. Das Seitenstück des More im 'Ez Chajjim Ahron's hat in innerer und äußerer Oekonomie zwar den More willig anerkannt und mit Nennung der Quelle nachgeahmt, auch sonst manches Treffliche und manche Forschung aufgenommen. Niemals aber hat er die Selbständigkeit, die strenge Prüfung aufgegeben und er behält daher stets seine geschichtliche Bedeutung. Als Fortleiter der philosophischen Gedanken des More erklärt das 'Ez Chajjim zugleich die dunkeln Partien des More, wie es auch als Kommentar zu den ältesten und alten Schriften der Karäer angesehen werden kann, oder richtiger gesagt, das Werk Ahron's ergänzt den More. Um jedoch ein richtiges Verhältniß des 'Ez Chajjim zum More herauszufinden, erscheint zur Betrachtung nöthig: 1. Die Partieen des 'Ez Chajjim, welche in Disposition, Ausführung und Ziel mit dem More zusammenstimmen. Abgesehen von der Uebereinstimmung in den formalen Principien, in den hermeneutischen Grundsätzen, in Begründung der philosophischen Sätze über die Religion aus der Schrift, in der Geltendmachung der speculirenden Vernunft als höchster Erkenntnißquelle, wozu die Schrift nur als Bestätigung des

Vernunftgemäßen verwendet ist, wird in ʻEz Chajjim (c. 16. 63) wie im More (I., 2. 1—49) die speculative Deutung der in der Schrift von Gott gebrauchten Anthropomorphismen vorgenommen, damit die biblischen Ausdrücke, welche in der sinnlichen Sprache Gott und Creatur verähnlichen, auf dem Wege der Homonymie, der Metapher oder der Ellipse spiritualisirt werden. Aber ungeachtet Ahron selbst (c. 18) den Maimûni zu seinem Vorgänger zählt und mit diesem sehr übereinstimmt, so ist er doch auch von diesem unabhängig, wie Efendipulo im Index (c. 15) nachweist. Denn dieser führt an, daß bereits seine karäischen Vorgänger, wie Josef el-Bazir, Jeschûʻa und Hadassi in solchen Erklärungen der Homonymen vorangegangen sind. Dazu kommt noch, daß auch Maimûni in dieser Beziehung nicht original ist, da schon Saadja und Ibn Koreisch dergleichen Deutungen gegeben haben, abgesehen davon, daß Ahron in seinen Umdeutungen dem Maimûni gegenüber bald erweiternd bald einschränkend, bald abweichend bald polemisirend erscheint. 2. Wichtiger sind die Partien, in welchen Ahron von Maimûni ganz divergirt. Der Aufbau des Ahron'schen Systems nach Aristoteles und den Mutakallimûn, mit Hinzuziehung noch anderer fremdartiger Philosophen gestaltet sich in der Kritik derselben und in den Resultaten ganz anders als bei Maimûni, ungeachtet die Unterlage die gleiche ist. Die moslimischen Mutakallimûn (Medabberim) und die griechisch-syrische kirchliche Dialektik auf aristotelischer Grundlage, nach der Auffassung der maurisch-andalusischen Philosophen, waren bekanntlich die Faktoren der jüdischen Religionsphilosophie. Aber während Maimûni sich über diese stellt und vorzüglich zu den aristotelischen Philosophen hinneigt, sogar in der Lehre von der Unanfänglichkeit der Welt und von der Vorsehung nur scheinbar diesen widerspricht, die Mutakallimûn aber ganz abweist (More I. 71), stellt sich Ahron den Philosophen (Aristotelikern) entgegen, schließt sich mit seinen karäischen Vorgängern den dem Judenthume näher stehenden Mutaziliten an und hebt als Zweck seines Werkes hervor, daß die reine Glaubenslehre vor dem schädlichen Einflusse des Aristotelismus gewahrt werde. Ahron hält den Kalâm für passend, das Judenthum speculativ zu erklären, was schon die vorgängigen Karäer wirklich begriffen haben,

und verwirft daher die peripatetische Philosophie, während Maimûni diese gegen die Mutakallimûn in Schutz nimmt. Ahron's Deduction der Geschichte der Religions-Wissenschaft (c. 1), wo er einen ganz andern Pragmatismus als Maimûni ausführt, weist nach, wie die Rabbaniten und mit ihnen Maimûni das Judenthum mit der griechischen Philosophie zu vereinbaren suchten und dadurch heidnische Philosopheme aufdrängten. Während Maimûni den Karäern vorwirft, daß sie als Mutakallimûn die Philosophie zu Gunsten der positiven Religion entstellt haben, wirft er den Rabbaniten vor, daß sie die Religion durch die griechisch-christliche Philosophie und Dialektik verfälscht haben.

32. Außer diesem Hauptgegensatze zu Maimûni bestreitet Ahron noch die Maimûnischen Ansichten in der Lehre von den Attributen, vom göttlichen Willen, von der Norm der göttlichen Handlungen, von der Versuchung, vom Endzweck der Welt und der göttlichen Gebote u. s. w. In der Benennung Gottes durch Attribute vertheidigt Ahron auch die affirmativen (c. 70. 71), während Maimûni nur die viae negationis gelten läßt. Ahron erklärt den göttlichen Willen für ein absolutes Attribut, Maimûni für ein relatives. Als Norm des göttlichen Handelns nimmt Ahron die Weisheit an, Maimûni die retributive Gerechtigkeit, und so erstreckt sich die Differenz auf die verschiedensten Sätze der Religionsphilosophie. Ahron behandelt auch in seinem 'Ez Chajjim viele Gegenstände, die Maimûni in seinem More nicht berührt. So z. B. die conclusiven Figuren des Syllogismus (c. 22), die historische Entwickelung der Ansichten über die Attribute (c. 72), die Natur des Bösen (c. 80), die göttliche Vorsehung (c. 83—89), die Propheten, die islamitischen Sekten und die hinterasiatischen Religionen (c. 96.), die Vergleichung der christlichen und muhammedanischen Religion mit der jüdischen (c. 97), das Wesen und die Fortdauer der rationalen Seele (c. 105—109) und so die ganze Eschatologie (c. 110—112). Aber ungeachtet der großen und bedeutenden Verschiedenheit von Maimûni's More, der Polemik gegen Maimûni, die sich durch das ganze Werk zieht, ist die Sprache gegen diesen rabbanitischen Heros eine bescheidene. Er citirt ihn sehr oft als den Weisen Rabbi Mose[325], seltner als Rabbi Mose ben Maimûni[326] oder als der weise Gaon R. Mose[327], und wenn er

ihn tadelt, ist er so rücksichtsvoll, ihn entweder gar nicht zu nennen, sondern nur seine Ansichten als die einer Partei anzuführen, oder mit großer Ruhe und Leidenschaftslosigkeit zu bestreiten. Mit derselben philosophischen Ruhe und ohne Sektenhaß citirt er die Ausleger Maimûni's [328], das Büchlein Meschạret Mosche [329] über die Auslegung des doppelten Tetragrammaton (Ex. 34, 6) [330], den Samuel Ibn Tabon über verschiedene hebräische Ausdrücke als philosophische Begriffe, aus dessen Werken Jikkawu ha-Majim und Ner ha-Chofes geschöpft [331], den Schemarja Egriponti über das Tetragrammaton [332], den Ibn Esra [333] u. A.

33. Nachdem hier einzelne Momente des stofflichen Inhalts des 'Ez Chajjim und dessen Verhältniß zu den Aristotelikern, den Mutakallimûn, den karäischen Vorgängern und zu dem More Maimûni's skizzirt worden sind, ist es für unsern geschichtlichen Zweck nicht nothwendig, einen planmäßigen Abriß des umfänglichen Inhalts zu geben, zumal schon der Herausgeber des Werkes (Delitzsch) in seinem „Tableau des Inhalts als Leitfaden zur Lectüre des 'Ez Chajjim" dies gethan [334]. Ich lasse daher nur eine Bemerkung über das Aeußere des Werkes folgen. Handschriftlich liegt das Werk in der akademischen Bibliothek zu Leyden [335] und in der königlichen zu München [336], in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien [337] und in der Stadtbibliothek zu Leipzig [338] und nach Wolf und de Rossi war auch eine Handschrift zu Venedig vorhanden. Nach den Leipziger und Münchener Handschriften wurde die schon erwähnte wissenschaftliche Ausgabe sehr korrekt veranstaltet. (Leipzig 1841, 8.) Früher als die Leipziger Ausgabe war, ohne daß es jedoch der Editor wußte, zu Koslow 1835 eine Ausgabe in Folio erschienen, nach einer guten Handschrift, die sich bei Simcha Jizchak ben Mose Luzki, Chacham zu Tschufut-Kale in der Krim, um 1750 befand und an die sich ein großer, weitschichtiger Kommentar dieses Luzki schloß, welcher Or ha-Chajjim heißt und d. 21. Kisl. 1758 zu Tschuf.-Kale beendigt wurde [339]. Außer dem gedruckten weitschichtigen Kommentar Or ha-Chajjim [340] von Luzki, den er selbst in seinem 1757 abgeschlossenen Orach Zaddikim bei Aufführung seiner 19 Werke nicht erwähnt, giebt es noch einen handschriftlichen Kommentar mit dem symbolischen Namen Derech Selulah [341], von einem Simcha ben

Salomo ha-Saken in der Krim[342] und einen kurzen Kommentar von Mose ben Samuel Kalaï mit dem symbolischen Titel 'Ez ha-Da'at[343]. Sonst sind nur einzelne Bruchstücke mitgetheilt worden[344].

34. Nach dem religionsphilosophischen Werke 'Ez Chajjim, das Ahron 1346 vollendet hatte, schrieb er sein zweites großes, sehr umfängliches Werk Sefer Mizwot, d. h. Buch der Gebote, mit dem symbolischen Titel Gan 'Eden[345] benannt, vollendet nach vorgängiger längerer Vorbereitung im Sabbat- und Jubeljahr 1354 zu Konstantinopel[346]. Dieses großartige, nomokanonische Werk, welches von den Karäern dem Jad ha-Chasaka Maimûni's zur Seite gestellt worden ist, besteht aus 25 Traktaten, die wieder in Kapitel zerfallen, so daß die sämmtlichen Traktate 194 Kapitel haben[347], dann noch aus 9 kleineren juridischen Abhandlungen[348], deren vorzüglichste weiterhin näher beschrieben werden sollen. Zwei dieser Traktate, aus dem großen Werke gehoben, bilden eigene Werke für sich, nämlich der das Ritual des Thierschlachtens behandelnde (Dine Schechitha), welcher 22 Kapitel auf 5 Abschnitte vertheilt hat, und der über die unerlaubten Verwandtschaftsgrade (Sefer 'Arajot) in 8 Kapiteln, mit dem symbolischen Titel Zofnat Pa'aneach (Geheimniß-Enthüller)[349]. In dem ersten Traktat über den Kalender werden die Ansichten von Saadja, Ibn Esra und Maimûni und die von dem Karäer Jeschu'a mitgetheilt, sowie auch die Ansichten von Israël el-Maghrebi, der 1354 bereits verstorben war und von dem ein Ausspruch angeführt wird[350]. Auch Batrugi wird citirt[351]. Ferner gedenkt er seines Oheims und Lehrers Jehuda, der auch in 'Ez Chajjim vorkommt, des Ahron, welcher das Sefer ha-Deraschot geschrieben und in einem Schriftenwechsel mit Salomo ha-Nasi gestanden hat, seines Schwiegervaters und Lehrers Mose und noch anderer Lehrer und Vorgänger. Zu bemerken habe ich noch, daß unser Ahron in seinem großen Gebotenbuche der erste ist, der von seinem eigenen 'Ez Chajjim eine summarische Beschreibung giebt, es öfter citirt und von dem erdichteten Titel Nozer Emunim für 'Ez Chajjim nichts weiß. Interessant ist die Stelle des Buches Gan 'Eden, worin er sich über die Sprache des Gebetes, über die

Pijjuthim ausspricht, was häufiger Gegenstand rabbinischer Discussionen gewesen ist und worauf schon Dukes die Aufmerksamkeit gelenkt hat[352]. Es heißt daselbst: „Manche Gelehrte haben keine andere Gebetsprache als die heilige (hebräische) gestattet, weil das Hebräische lauter und rein ist, d. h. die Bedeutungen seiner Nennwörter nicht conventionell sind, sondern als von Verben abgeleitet den verbalen Begriff noch erkennen lassen und die Schrift sie ausdrücklich „die lautere Sprache" nennt, die einst alle Völker sprechen und in der sie Jehova anrufen werden. Hingegen haben andere Lehrer auch jede andere Sprache für das Gebet gestattet, weil Daniel doch in aramäischer Sprache gebetet habe. Aber dagegen ist eingewendet worden, daß erstens Daniel blos zur Zeit darum aramäisch gebetet haben mag, damit die Babylonier ihn verstehen sollen, und daß ferner das Aramäische eine Schwestersprache ist und daraus sich noch nicht schließen läßt, daß man in jeder beliebigen Sprache beten darf. Aus dem Eifern gegen die Sprachmenger der Esra'schen Zeiten läßt sich vielmehr schließen, daß man nur in hebräischer Sprache beten soll". Ferner sagt Ahron: „Die Gelehrten sind verschiedener Meinung in Bezug darauf, ob die Pijjuthim (die neuhebräischen religiösen Hymnen), im Gebet recitirt werden sollen. Die Einen gestatten dieses, da der Brauch sich dafür schon früh entschieden habe, die Andern wollen in dem Gebet nur die Worte der Propheten haben und daher die Pijjuthim entfernt wissen. Die Gestattenden wenden ein, daß wir doch noch mit den Worten des Nebukadnezar und Darius Gott preisen, welche die Schrift mittheilt, obgleich die Worte Beider nicht Prophetenworte sind. Ueberdies sei das Beichtgebet dieser Ueberfrommen nicht ausschließlich sprachlicher Ausdruck der Schrift. Man dürfe in der That auch in nichtprophetischen Ausdrücken beten, wenn nur die Sprache rein und fehlerlos ist und zu einem Irrthum keine Veranlassung giebt. Jeschu'a hat den Ausbau der Sprache gestattet, wenn sie korrekt und sprachgemäß ist und das Gewünschte ausdrückt" u. s. w. Ferner[353]: „Es ist jedoch mein Wunsch, die kleinen, schädlichen Füchse, welche die Zäune einreißen, zu verhöhnen, wenn sie süßliches und zirpendes Wortgeklingel hören lassen und an den Pijju-

thim ihrer Zunge freien Lauf lassen, ohne einen Begriff oder eine Erkenntniß auszudrücken" u. s. w.

35. Es wird hier nun am Platze sein, über die vorhandenen Handschriften dieses Gebotenbuches Ahron ben Elijja's Einiges insoweit mitzutheilen, als das literarhistorische Interesse es erheischt, zumal das Stoffliche bei der großen Zahl der Gebotenbücher uns gleichgiltig läßt. Der Erste, welcher uns mit einer Handschrift des Sefer Mizwot Ahron's bekannt gemacht hat, war Johann Gottfried Schupart in seinem Werke: „Secta Karaeorum dissertationibus aliquot historico-philologicis adumbrata (Jena, 1701)". Wir erfahren durch ihn, daß in der Universitäts-Bibliothek zu Jena ein Exemplar dieses Werkes liegt, das aus der Beute von Ofen (Buda) stammt, 287 Blätter in Quart umfaßt und auf Pergament von einem gewissen Ahron geschrieben ist[354]. In dem Kapitel de dogmatibus Karaeorum hat Schupart ein Bruchstück dieses Werkes, ebenso in diesem Werke das Verzeichniß der Traktate (p. 63) gegeben. Jost besaß eine Handschrift dieses Werkes aus dem Jahre 1527, 314 Quartblatt stark, zu Anfang und Ende aber von einer jüngern Hand ergänzt. Nach dieser seiner Handschrift hat er eine gründliche Schilderung der karäischen Lehre veröffentlicht[355]. In der Handschriften-Sammlung von de Rossi, jetzt in Parma, befindet sich eine Handschrift dieses Werkes aus dem Jahre 1407, nämlich von dem Schreiber Elijja ben Ahron, einem Schüler und Brudersohn des Verfassers und zugleich mit ihm Enkel des älteren Ahron ben Josef, beendigt den 15. Schebath 5167[356]. Die älteste Handschrift des Ahron'schen Gebotenbuches ist aber nicht die de Rossi'sche, sondern die in der Leydener Bibliothek (Warn. n. 21), welche den 25. Tammus 1396 von dem Schreiber Jehuda ben Schemarja, also 32 Jahre nach der Abfassung des Werkes, 22 Jahre nach dem Tode des Verfassers vollendet wurde[357]. Diese Handschrift, aus 255 Folioblättern bestehend, ist in vieler Beziehung mangelhaft; denn bald fehlt die Ueberschrift, bald weist ein leerer Raum (fol. 127—29) auf ein Defekt hin[358]. Der letztere Theil des Werkes, jedoch mit einigen Veränderungen, findet sich auch in der Leydener Bibliothek als Theil des Codex

(n. 14)[359]. Ein Excerpt daraus findet sich auch noch in Codex 73 (5).

36. Ich komme nun zu den zwei Traktaten des Gebotenbuches, welche auch als besondere Schriften circulirten und kommentirt wurden, nämlich zu dem über das Ritual des Thierschlachtens (Dine Schechitha) und zu dem über die Incestgesetze ('Arajot), welcher noch den besonderen Titel Zofnat Pa'aneach führt. Jener liegt uns in folgenden besondern Handschriften vor: 1 In einer Leydener Handschrift, unter dem besondern Titel Hilchot Schechitha (cod. 49)[360]; diese zählt zwar nicht die Kapitel, aber es sind die 18 des Sefer Mizwot der Jenenser Handschrift und dazu Kap. 19 über das Verbot des Blutgenusses (Issûr Dam). Dann fehlen einige Kapitel[361] und sie schließt hierauf mit dem Kapitel über die Spann-Ader (Dine Gid ha-Nasche). 2. Als besondere Handschrift der Stadtbibliothek zu Leipzig, im Jahre 1470 zu Konstatinopel von Josef ben Saadja für den Jüngling Michaël ben Baruch geschrieben und 28 Blätter umfassend[362], als Beigabe zu 'Ez Chajjim. Wie dieses gehörte es zu den Beutestücken bei der Eroberung Ofens durch das Heer Leopolds (1686). Hier hat dieser Traktat folgende 5 Abschnitte: a) Erläuterung über die zu schlachtenden Thiere, in 7 Kapiteln abgehandelt, b) über die Form und den Modus des Schlachtens, in 4 Kapiteln, c) über das zu verwendende Instrument, in einem Kapitel, d) über die das Schlachten ausführende Persönlichkeit, in 3 Kapiteln, und e) über Zweck und Verwendung des Geschlachteten, in 7 Kapiteln, so daß die Summa dieser Kapitel 22 ist. Dazu kommt noch eine Einleitung und ein einleitendes Kapitel, was im Ganzen also 24 Kapitel giebt[363]. 3. In der Bodleyana[364] befindet sich ebenfalls eine Handschrift der Dine Schechitha, wenn auch unvollständig. — Eine methodische Erklärung dieses Traktats lieferte im Jahre 1488 der Karäer und Arzt Abraham Bali (ben Jakob Chasan). Diese führt Luzki in seinem Verzeichnisse auf[365] und wird sie noch in einer karäischen Bibliothek handschriftlich bewahrt[366]. Eine vorzügliche, wissenschaftliche und specialisirte Wiedergabe des Inhalts in deutscher Sprache gab Delitzsch im Literaturblatt des Orients 1840[367]. Am Schlusse der übersichtlichen Darstellung dieser Monographie ist überzeugend das

Ergebniß dargestellt worden, daß Ahron diesen Traktat nur nach 1346 geschrieben haben kann, da er darin zwei Mal [368] sein um diese Zeit geschriebenes 'Ez Chajjim citirt, daß er es aber auch vor 1354, d. h. vor seinem Sefer Mizwot geschrieben haben muß, da er zwei Traktate seines Gebotenbuches, den über 'Arajot und über die Reinheitsgesetze, als noch auszuarbeitende anführt [369], daß er mithin einzelne Traktate des Gebotenbuches zwischen 1346 und 1354 ausgearbeitet hat. Das philosophische Sefer ha-Jichûd [370], das er in seinem 'Ez Chajjim citirt [371], mag er vielleicht schon vor 1339 geschrieben haben, denn aus dem Jahre 1339 führt er in Dine Schechitha schon einen Vorfall an [372]. — Der andere Traktat aus dem Gebotenbuche, der für sich bestanden hat, war der über 'Arajot, der noch den besondern symbolischen Titel Zofnat Pa'aneach geführt hat und worüber das Nöthigste schon gesagt worden ist.

37. Das dritte und letzte große Werk Ahron's war sein großartiger Kommentar zum Pentateuch, den er im Jahre 1362 [373] vollendet und mit dem symbolischen Titel Keter Tora benannt hatte [374]. Wie er in seinem 'Ez Chajjim ein Gegenstück zu Maimûni's More Nebuchim, in seinem Buche Gan 'Eden ein Seitenstück zu Maimûni's Jad, ebenso hat er in seinem Keter Tora wahrscheinlich nur ein Gegenstück zu Ibn Esra's Pentateuch-Kommentar geben wollen. Wie dieser giebt er in seinem in poëtischer Prosa verfaßten Vorworte eine Ueberschau der mannigfachsten Richtungen auf dem Gebiete der Exegese, auslaufend in einer summarischen Darlegung der Streitpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten, und auf diese große Vorrede, welche für die Geschichte der Schriftauslegung und für die Geschichte der Spaltungen im Judenthume von besonderem Interesse ist, folgt sodann der Kommentar. Eine umfängliche Gelehrsamkeit in der großen exegetischen Literatur, eine starke Belesenheit in den karäischen und rabbanitischen Schriften zeichnet den Verf. dieses Kommentars aus und sein kritisches Talent, das sich auch in den andern zwei Schriften so glänzend bewährt hat, regte ihn an, die Ansichten und Auslegungen der Vorgänger prüfend zu mustern. Den Pentateuch-Kommentar seines karäischen Vorgängers Ahron ben Josef, den Mibchar, unterwirft er namentlich

einer stetigen kritischen Prüfung, freilich nur im dogmatischen und philosophischen Element, da der sprachliche Theil seiner Exegese den andern Theilen gegenüber sehr in Schatten tritt. Daß Ahron in diesem letzten seiner großen Werke sich auf sein 'Ez Chajjim [375] und Sefer Mizwot [376] beruft, konnte sich von selbst verstehen, aber daß er bei dem Zurücktreten des sprachlichen Theiles dennoch sich auf die Lesarten der Ost- und Westländer, auf die Männer der Masora bezieht, dies gehört zu dem allgemeinen Vorzug der karäischen Auslegung [377].

38. Es sei uns nun gestattet, über die bekannt gewordenen Handschriften des Keter Tora, über die Herausgabe eines Theiles desselben, über die theilweise lateinische oder deutsche Uebersetzung hier das Nöthigste mitzutheilen. Asarja dei Rossi hat vor 1575 eine Handschrift dieses Werkes erworben und daraus Einiges in den handschriftlichen Glossen zum 15. Kapitel seines Meor 'Enajim [378] mitgetheilt. Nach dieser für uns verlorenen Handschrift kommt die in Jena (cod. 396) in Betracht, aus welcher Kosegarten, mit Vergleichung der Leydener Handschrift, das ganze große Vorwort und einige Partien der Genesis [379] in Text und lateinischer Uebersetzung im Jahre 1824 herausgegeben hat [380]. Daß die lateinische Uebersetzung Kosegarten's nicht immer genau und dem Texte entsprechend ausgefallen ist, hat Jost klar bewiesen [381], aber um so gründlicher und wissenschaftlicher ist die deutsche Bearbeitung derjenigen Partie der Vorrede Ahron's, worin die Hauptdifferenzen zwischen Karäern und Rabbaniten behandelt werden, gegeben von Delitzsch in einer Reihe von Artikeln im Literaturblatt des „Orient", worauf ich verweisen kann [382]. Die viel tiefer stehende Leydener Handschrift, 412 Folioblätter umfassend, hat kein Datum des Schreibers [383] und hat nur bei einer zu veranstaltenden Ausgabe einen Werth für die Vergleichung. Eine bessere Handschrift dieses Werkes besaß Bisseliches, und ist sie als Cod. 51 Folio in dem Werkchen ha-Palith erwähnt [384]; diese ist jetzt in der Bodleyana [385]. Eine sehr genaue Beschreibung haben wir von der Handschrift des Keter Tora in der kaiserlichen Bibliothek zu Wien [386]. Die 314 Folioblätter umfassende Handschrift enthält eingeschaltet Zusätze und Verbesserungen des Textes, Glossen am Rande und Varianten aus

zwei andern Handschriften; bis Blatt 236 ist sie von Luzki (1750). Der Ergänzer und Vergleicher von f. 237—314 lebte später. Den Kommentar zu den zwei letzten Parascha's von Exodus hat Luzki auslassen müssen, weil sie in seinem Originale gefehlt haben. Im Jahre 1788 hatte der Sohn Luzki's, Isaak ben Simcha, diese Handschrift verkauft und sie kam endlich nach Wien, als sie zusammen mit dem Mibchar des Ahron ben Josef, mit dem Superkommentar Ma'amar Mardechai von Mardechai ben Nissan gedruckt werden sollte und den 21. März 1831 bereits das „Imprimatur" erhalten hatte[387]. Proben mit Uebersetzungen aus dieser Handschrift mitzutheilen hat Gugenheimer versprochen[388] bis jetzt hat er solche, unseres Wissens, nicht erscheinen lassen.

39. Nach Vorführung dieser drei großen epochemachenden Werke Ahron ben Elijja's ist die Schilderung dieses ausgezeichneten karäischen Autors abgeschlossen und mit ihm schließt dieser Zeitabschnitt (1150—1375), zu dem wir naturgemäß die ersten Jahre der Verbreitung seiner Werke rechnen (1370—1375), würdig ab. Seine nur beiläufige Thätigkeit für die religiöse Poesie[389] kommt hier ebensowenig in Betracht, als die einzelnen monographischen Arbeiten, die er doch wahrscheinlich seinen Schülern zugesandt hatte, berücksichtigt werden können. Die hermeneutischen Principien Ahron's und seine Differenzpunkte zwischen Karäern und Rabbaniten sind nach dem Vorworte zu Keter Tora in wissenschaftlicher Bearbeitung von Delitzsch niedergelegt und mögen dort nachgelesen werden. Der Styl Ahron's ist oben bei Besprechung des Styles von Ahron ben Josef, zu dem er einen Gegensatz bildet, behandelt worden. Bei einer Durchmusterung der Männer dieser Periode, welche die literarische Kultur der Karäer in dieser Zeit repräsentiren, ist es erfreulich, auf die zwei Ahron zu stoßen, die gleich den zwei Säulen Jachin und Bo'as den Tempel des Karäerthums zieren. Ahron ben Josef am Eingange des Zeitabschnittes und Ahron ben Elijja am Ausgange desselben sind zwei würdige Repräsentanten, die jede Epoche der wissenschaftlichen Entwickelung zieren würden.

Sechster Abschnitt.

Von Samuel el-Maghrebi bis Mose Baschiatschi.

Signatur des Zeitabschnittes. Autoritäten-Glauben, Unterordnung und Abhängigkeit sind die Grundzüge dieser Zeit. Nur im Einzelnen ein Hinausgehen über die Vorgänger. Samuel el-Maghrebi, Dajjan in Kahira. Sein Leben und seine Schriften. Jehuda ben Schemarja in Konstantinopel. Abschreiber und Dichter. Schemarja, sein Vater, Abschreiber und Dichter. Hassan (Jefet) el-Berkâni in Palästina. Seine polemische Schrift gegen die Rabbaniten. Jehuda Meïr Taurisi aus Taurien. Abraham ben Jehuda, Ahnherr der Familie Tischbi. Sein Leben und sein Jesod Mikra. Elijja Tischbi. Jehuda ben Elijja und seine drei Söhne Josef, Isaak und Elijja. Dieselben als Abschreiber und Schriftsteller. Sefer ha-Pe'er. Josef Tischbi's Arbeiten über den Kalender. Js. Tischbi. Abraham Bali (b. Jak.) oder Abraham Rofe, Chacham in Mizr. Seine Schriften Sein Sohn Mose Bali, Chach. in Mizr, Verf. von 565 Liedern. Sefer Serach und Tachkemoni. Sabbatai de Proto, Abschreiber und Dichter. Josef ben Saadja in Konstantinopel. Michaël ben Baruch daselbst. Die eingreifenden Rabbaniten im 15. Jahrhundert. Chanoch Zaporta. Mose Kapuzato oder ha-Jewani. Mardechai Komtino. Sabbatai ben Malkiël ha-Kohen. Elijja Misrachi. Gedalja Ibn Jachja-Negro. Schemarja Mejuchas oder Ikriti. El. Kapsali. Komtino's Leben und Schriften. Kapuzato's Kommentar zum Fünfbuch u. heftige Polemik. Misrachi's Decisionen u. Gutachten über die Karäer. Elijja Baschiatschi. Sein Leben und seine Schriften. Sein Nomokanon Adderet Elijjahu. Die kleineren Schriften desselben. Kaleb Efendipulo, der Schwestersohn u. Schüler Elijja's. Sein Leben u. seine Schriften. Mose ben Elijja Baschiatschi. Sein Leben und Schicksal. Samuel ben Salomo. Elijja und Baruch ben Salomo. Sefer Jehuda. Sefer Sebach Pesach. Das Werk Matte Elohim. Sefer Ruben. Jehuda Poki ben Elieser Tschelebi. Sein Leben und seine Schriften. Scha'ar Jehuda. Allgemeine Betrachtung über die literarische Kultur der Karäer von 900—1575. Das karäische Schriftthum des 17. und 18. Jahrhunderts, das noch zu behandeln bleibt.

1375 — 1575.

1. Wie jeder der vorigen Abschnitte dieser Geschichte hat auch dieser sechste von 1375—1575 sein unterscheidendes Merkmal. Nicht blos das Aufgeben der Polemik gegen Rabbaniten, sondern das Aufgeben jeder selbständigen Weiterforschung, nicht blos das Studium der rabbanitischen Literatur, sondern der blinde Autoritäts-Glaube für die frühern Erzeugnisse der eigenen Partei, die Abhängigkeit von den frühern Lehrern ist der Grundzug dieser Zeit. Nur wenige Persönlichkeiten dieser Zeit, wie Elijja Baschiatschi, Jehuda Puki und Mose Baschiatschi, konnten sich zu einer schwachen Autorität erheben, nur der Eine oder der Andere hat außer der theologischen Wissenschaft auch andere Disciplinen angebaut, die Meisten waren jedoch mehr oder weniger Schüler von Rabbaniten und scheueten sich nicht, dies offen zu bekennen. Viele haben ihre literarische Beschäftigung hauptsächlich als Abschreiber älterer Werke bekundet, wie Schemarja und sein Sohn Jehuda, Jehuda ben Elijja Tischbi und seine zwei Söhne Josef und Isaak, der Arzt Abraham Bali, Sabbatai de Proto, Josef ben Saadja in Konstantinopel u. a. m. Andere haben etwas Exegetisches compilirt, wie Abraham Tischbi, oder Nomokanonisches, wie Mose Baschiatschi, oder Polemisches, wie Hassan el-Barkâni; aber eine Selbstständigkeit in dem Erörtern des vorhandenen Materials haben nur Samuel el-Maghrebi und Elijja Baschiatschi angestrebt und theilweise erreicht. Eine andere Eigenthümlichkeit dieser Zeit ist die der Scholien oder Kommentare zu vorgängigen berühmten Werken, wie die Scholiasten Jehuda Meïr Taurisi, Abraham Bali u. A. beweisen; Kaleb Efendipulo z. B. machte zu alten Werken die Indices oder schrieb Ergänzungen zu denselben. Am Meisten jedoch charakterisirt diesen Zeitabschnitt die Rücksichtnahme der Rabbaniten auf die bedeutendsten literarischen Leistungen der vorhergegangenen Epoche bei den Karäern. Die Byzantiner Mose Kapuzato, Salomo Scharbith ha-Sahab und Mardechai Komtino schrieben Pentateuch-Kommentare, worin sie gegen die große karäische Autorität, gegen Ahron ben Josef, in mehr oder weniger bitterer Sprache polemisirten. Salomo Scharbith ha-Sahab und Elijja Misrachi griffen einzelne Punkte ihrer Gesetzesdeutung an. Der Zweck dieser rabbanitischen

Polemik war jedoch nicht, wie in früheren Zeiten, die Spaltung zu erweitern, sondern nur die Karäer herüberzuziehen. Es wurden auch vielfache Versuche gemacht, eine Versöhnung der zwei religiösen Parteien herbeizuführen und nur verschiedene eingetretene Umstände sind schuld, daß das Versöhnungswerk gescheitert ist.

2. Beim Beginn dieses Zeitabschnittes der karäischen Entwickelung (1375) tritt uns der für Aegypten, Palästina und Syrien als Autorität geltende Arzt Samuel, Dajjan zu Kahira, entgegen. Sein vollständiger Name war hebräisch Samuël ha-Rofe ben Mose ben Jeschu'a[1], aus der Familie der Maghrebiten[2], was arabisch durch el-Maghreba el Azl[3] ausgedrückt wird; gewöhnlich jedoch wird er bei den hebräischen Chronisten el-Mu'allim Samuel ha-Rofe oder Samuel ha-Rofe ha-Ma'arabi genannt[4]. Samuel el-Maghrebi, wie ich ihn im Verlaufe nenne, wurde c. 1350 in Nordafrika oder Maghreb geboren und führte daher den Beinamen el-Maghrebi, wie auch Israël ben Samuel, Dajjan zu Kahira, von seinem Geburtslande el-Maghrebi zubenannt wurde. Nach dem Empfang einer wissenschaftlichen Erziehung wurde es ihm ermöglicht, die Werke von Josef el-Bazir, Abu'l-Sari, Furkân Ibn Asad, Jefet, Abu'l-Fâdhl, Jefet Ibn Zaghir, Israël el-Maghrebi, Ahron ben Elijja und Abu-Sa'id ha-Nasi zu studiren; er ging sodann nach Kahira oder Mizr, wo er, wie sein Landsmann Israël ben Samuel vor ihm, Dajjan der karäischen Genossenschaft zu Kahira wurde[5]. In seinem Amte als Dajjan (c. 1390) gewann er, wie früher sein Vorbild und Landsmann Israël (st. c. 1330) und sodann dessen Schüler Ibn Zaghir (starb c. 1345), ein solches Ansehen, daß Mose Baschiatschi (st. 1572), der Abschließer dieses Zeitabschnittes, diese Trias als die der letzten Autoritäten über die Incest-Gesetze angesehen hat, mit dem Bemerken, daß die Karäer Palästina's, Damask's und Aegyptens nur an den Bestimmungen dieser festhalten[6]. Nachdem er bis zu seinem vierzigsten Jahre einige kleinere Arbeiten geliefert hatte, die weiterhin aufgeführt werden sollen, schrieb er 1394 sein großes Buch der Gebote, genannt el-Murschid (hebräisch Mejascher), und später c. 1410 seinen Pentateuch-Kommentar, wodurch er sein Ansehen als Gesetzeslehrer

begründete; er starb, wie man der Wahrscheinlichkeit nach annehmen darf, um 1420 zu Kahira.

3. Wir kommen nun zu el-Maghrebi's Schriften, soweit davon Spuren nachzuweisen sind. Aus sabbatlichen Vorträgen, welche Samuel ein Jahr lang über die Wochenabschnitte des Fünfbuches gehalten hat, entstanden 1. seine Mukaddimât[7] oder Einleitungen zu den Wochenabschnitten des Fünfbuches, welche Munk im Jahre 1841 zu Kahira gesehen und für die Pariser Bibliothek erworben hat[8]. Was die Oekonomie und Einrichtung dieser c. 1380 verfaßten Mukaddimât anlangt, so besteht jede Mukaddima aus zwei Theilen, von denen der erste homiletisch ist, worauf nach einer Auseinandersetzung des Inhalts des Wochenabschnittes erbauliche Betrachtungen darüber gegeben werden, der zweite hingegen nur liturgischer Natur ist und die eigentliche Perikopen-Vorlesung einleiten soll. Die liturgische Partie ist aber so eigenthümlich, daß eine Darstellung derselben von Interesse ist. Sie beginnt mit einer Aufreihung von Bibelversen, die auf den Inhalt der Perikope irgend eine Beziehung haben können; dann folgt ein Reschut[9] in hebräischer metrischer Sprache, gleichsam die Ermächtigung zur Vorlesung des Wochenabschnittes erbittend; sodann kommt ein arabisches el-Chamd lillah oder Lob Gottes[10], die Angabe der Unterabtheilungen der Versezahl des Wochenabschnittes, worauf zugleich Text und Kommentar folgen. Die ganze Mukaddima besteht demnach ihrer doppelten Richtung nach aus dem Wochenabschnitte mit seinem Kommentar; wahrscheinlich aber ist der Kommentar erst später hinzugekommen, während früher blos der Schrift-Text gefolgt ist. Zum Schlusse folgt noch ein hebräisches Gebet für die Ruhe Mose's und der Propheten sowie ein Psalm[11]. — 2. Ein Kitâb el-'Ibbûr oder über die Kunde des jüdischen Kalenders, ursprünglich arabisch c. 1376 verfaßt, im Jahre 1757 aber, von Samuel ben Abraham aus Jerusalem, in's Hebräische unter dem Titel 'Injan Kiddusch ha-Chodesch übersetzt. Dieses Werk besitzt Pinsker handschriftlich in der hebräischen Uebersetzung; nur fehlen am Schlusse einige Kapitel. Der Verfasser heißt hier Samuel el-Mu'allim ha-Rofe ben Mose in Aegypten[12]. — 3. Ein Gesetzescodex oder Zusammenstellung sämmtlicher pentateuchischer

Vorschriften in arabischer Sprache, c. 1390 verfaßt, handschriftlich bei Firkowitsch[13]. Dieses nach Art von Sefer Dinim verfaßte Werk war Vorläufer zu seinem großen Geboten-Buche geworden.

4. Alle diese überragt sein großes, nach dem Muster des Ibn Zaghir gearbeitetes und sehr ausführliches Kitâb el-Mizwot[14], d. h. Buch der Gebote, zu Kahira verfaßt und wie alle seine Schriften in arabischer Sprache. Das Werk, welchem er auch den arabischen Titel el-Murschid[15], d. h. der Gerade-Leiter, gegeben, besteht aus zwölf großen Abschnitten oder Makâlât, die dann in zahlreiche Kapitel oder Fuzul zerfallen, wie auch Ibn Zaghir's Buch der Gebote in ähnlicher Weise eingetheilt ist. Die Anzahl der Kapitel des umfänglichen Werkes beträgt 358, wenn man die eines jeden der 12 Abschnitte zusammenzieht[16]. Was die Abfassungszeit anlangt, so ist aus einer erhaltenen und richtig gedeuteten Notiz das Jahr 5154, d. h. 1394 zu bestimmen[17], nachdem vorher der Verfasser mehrere andere literarische Arbeiten angefertigt hatte. Es befindet sich in arabischer Sprache handschriftlich in der oft genannten Karäer-Bibliothek in der Krim[18], aus 367 Quartblättern bestehend. Das Datum der ersten Abschrift von dem Arzt Abraham ben Jefet war nach dem Epigraph in arabischer Sprache vollendet den 18. Ramadhan 864, was 1455 oder 1460 giebt[19]. Zu der arabischen Urschrift des Gebotenbuches el-Maghrebi's, welche in der Karäer-Bibliothek liegt, hat ein karäischer Lehrer Jehuda Meir Taurisi arabische Randglossen geschrieben, welche den Text el-Mahgrebi's eng einschließen[20], über welche jedoch weiterhin berichtet werden soll. Eine Uebersetzung der arabischen Urschrift el-Maghrebi's ins Hebräische besorgte Samuel ha-Kohen ben Salomo ben Josef ben Isaak ben Jona zu Damask im Jahre 1722,[21] nach einer Abschrift des Originals aus dem Jahre 1434[22]. Diese hebräische Uebersetzung befindet sich handschriftlich in der Bibliothek Firkowitsch und ist noch genauer zu untersuchen[23]. Nächst der hebräischen Uebersetzung haben wir noch eines arabischen Auszuges aus dem großen Gebotenbuche Samuel el-Maghrebi's zu gedenken. Dieser Auszug wurde 1562 zu Kahira angefertigt, 168 Jahre nach Abfassung des Werkes. Munk brachte 1841 nach Paris ein Exemplar

dieses Auszuges, welches zu Anfang und Ende defect war[24]. So viel über das Aeußerliche dieses umfänglichen Werkes.

5. Von der äußerlichen Gestaltung, der Uebersetzung und dem Auszug dieses Werkes gehe ich zu der Betrachtung der innern Seite desselben über. Zunächst kommen die benutzten ältern Werke und die angeführten Autoritäten in Betracht, da die wissenschaftliche Arbeit sich stets in der Benutzung der Vorgänger charakterisirt. Der Verfasser führt an 1. Abu Jakub el-Bazir, d. h. Josef ha-Roëh. 2. Das Sefer Dinim von el-Mu'allim Abu'l-Sâri, in der Einleitung zum 11. Abschnitt[25]. 3. Abu'l Farâǵ Furkân Ibn Asad, der hebräisch Jeschu'a ben Jehuda heißt; diesem wurde zuweilen auch das Epithet el-Scheich el-Kabir, d. h. der große Alte, zu Theil. 4. Jefet ha-Lewi, zuweilen mit dem Epithet „der Große". 5. El-Seïd el-Reïs Abu'l-Fâdhl, d. h. der Herr, der Nasi, Abu'l-Fâdhl, der mit Salomo Nasi wahrscheinlich identisch ist. 6. Das Siddur des Lehrers Fâdhl, angeführt bei Gelegenheit, wo dieser über die Formulare der Scheidebriefe und der Ehepakten handelnd sich auf sein Rituale beruft[26]. 7. Israël ha-Dajjan, welchen Jehuda Meïr Taurisi mit el-Maghrebi bezeichnet 8. Den Arzt Jefet (Ibn Zaghir), den er auch unter el-Chakkim el-Zâfi, d. h. der ausgezeichnete Arzt, versteht. 9. El-Scheich Abul-Farâǵ Harûn, im 37. Kapitel des 8. Abschnitts citirt. 10. Das Kitâb el-Mizwot des Mu'allim Abu Sa'ïd, citirt im 44. Kapitel des 12. Abschnittes. 11. Ahron ben Elijja el-Kustantini, den Verfasser des 'Ez Chajjim. Aus diesen erwähnten Autoritäten kann man bereits entnehmen, daß er bei Behandlung der Gebote, ehe er seine eigene Ansicht dargelegt, zuerst die der Vorgänger besprochen haben mag, und wirklich war dies der Fall, wie wir aus dem 1. Kapitel des 9. Abschnittes, das Pinsker mitgetheilt hat[27], deutlich sehen.

6. Dem Gebotenbuche schließt sich in Form von Fragen und Antworten sein Pentateuch-Kommentar an, welcher Tafsir el-Tora 'ala Tharik el-Mas'âlah we-el-Ǵuâb genannt wird[28] und c. 1410 verfaßt worden sein mag. Die oben erwähnten Mukaddimât, aus wirklichen Vorträgen entstanden, bilden

zu diesem Kommentar in eigenthümlicher Form die Einleitungen, und wie jene aus seiner ersten praktischen Wirksamkeit entstanden sind, so mochte dieser Kommentar den Schlußstein seiner Lehrwirksamkeit gebildet haben. Die Form des Kommentars ist nach dem Muster seines Vorgängers Jefet Ibn Zaghir gearbeitet, wie dieser ihm auch für sein Kitâb el-Murschid zum Muster gedient hat. Von diesem Kommentar hat Munk im Jahre 1841 zu Kahira ein Fragment gefunden, welches zu Bereschit gehörte[29], und in der kaiserlichen Bibliothek zu Petersburg liegen 65 Blatt, die nur über die ersten Perikopen des Fünfbuches sich erstrecken und selbst diese nicht ganz umfassen[30], so daß man auf die große Umfänglichkeit dieses Kommentars mit Recht schließen kann. — Außer diesen mehr oder weniger erhaltenen Arbeiten schrieb er auch noch religiöse Lieder und Hymnen. Schon seine Mukaddimât enthalten zahlreiche Reschut (רשות) und Gebete in hebräisch-gereimter Form, wie wir oben angedeutet haben; es mögen daher im Hymnarium von Damask[31] die vier Lieder mit Akrostich seines Namens von ihm sein[32].

7. Mit dem Beginn des 15. Jahrhunderts und noch etwas früher ist hier der Karäer Jehuda ben Schemarja vorzuführen[33], welcher zu Konstantinpel den 25. Tammûs 5156 d. h. 1396 die Abschrift des 1354 verfaßten Gebotenbuches von Ahron ben Elijja vollendet hatte. Diese Abschrift befindet sich gegenwärtig in der Warner'schen Sammlung der Leyd. Bibliothek[34]. Sonst wissen wir nur von ihm, daß er religiöse Poesien für das karäische Ritual geschrieben, die sich noch im Siddûr der Karäer finden[35]. Er schrieb auch vier Bußlieder (Selichot), wie Zunz nachgewiesen hat[36], der die ersten sechs Strophen eines dieser Bußlieder ins Deutsche und zwar in schöner metrischer Form übersetzt hat. Sein Vater Schemarja fertigte im Jahre 1354 eine Abschrift des Werkes Ozar Nechmad über Leviticus von Thobijja ben Mose und diese Handschrift in Folio wird in dem Katalog der Oppenheimer'schen Bibliothek aufgeführt[37]. Wie sein Sohn war auch er Abschreiber und Dichter und seine Hymnen finden sich nicht nur bei den Karäern sondern auch bei den Rabbaniten[38]. Luzki gedenkt in seiner Aufzählung der karäischen Lehrer des byzantinischen Reiches

eines Schemarja ha-'Obed und eines Schemarja ben Sabbatai[39], ohne daß wir zu entscheiden vermögen, ob einer derselben mit unserm Schemarja als identisch anzusehen sei.

8. Bedeutender als Jehuda ben Schemarja in Konstantinopel war Jehuda Meïr Taurisi aus Tauris, welcher inmitten einer arabischen Bevölkerung c. 1420 gelebt und das große Kitâb el-Murschid von Samuel el-Maghrebi mit zahlreichen und werthvollen Glossen versehen hat[40]. Als el-Maghrebi's großes Werk 1461 kopirt wurde, waren die Glossen Taurisi's bereits beigefügt und er selbst schon verstorben; der Schreiber führt ihn auf dem Titel der Handschrift schon mit der Euphemie der Verstorbenen an[41]. Seine arabisch geschriebenen Scholien oder Glossen führen aus älteren karäischen Schriften belegende oder divergirende Ansichten an, die in den erhaltenen Werken sich nicht mehr vorfinden, und ebenso werden rabbanitische Schriften für gewisse jüdische Gebräuche angeführt, was sonst bei karäischen Schriftstellern nicht üblich war. So z. B. führt er ein großes Stück aus einer Schrift Jeschu'a's (ben Jehuda) an, worin über das Kitâb el-'Ibbûr von Hâja ben David und über Isaak Nappâcha das Ausführlichste berichtet wird[42], was oben bei Hâja schon mitgetheilt worden ist. Von den rabbanitischen Schriften sind zu nennen die Thûrim des Jakob ben Ascher (st. c. 1340), aus welchen der Usus der Frommen in Deutschland, 2 Tage den Sühnetag zu feiern[43], herrühren soll und das kleine Sefer Mizwot von Isaak de Corbeil (st. 1270)[44]. Manchmal citirt er rabbinische Bräuche, ohne das betreffende Werk zu nennen[45].

9. Ein wenig bekannter karäischer Schriftsteller war Hassan (Jefet) el-Barkâni oder Barkamâni, welcher um 1400 blühete und noch die Kunja Abu'l-Hassan geführt haben soll. Da er arabisch geschrieben hat und sein Werk in einem arabischen Bücher-Verzeichnisse aufgeführt wird[46], da er überhaupt ganz und gar einen arabischen Namen führt, so ist mit Recht anzunehmen, daß er inmitten einer arabischen Bevölkerung gelebt habe. Vermuthlich lebte er in Palästina, wo noch immer in den karäischen Gemeinden arabisch geschrieben und gegen die Rabbaniten polemisirt wurde. Er schrieb im Jahre 808 der Hegira, d. h. 1405, eine umfängliche

Widerlegungsschrift gegen rabbanitische Ansichten in arabischer Sprache, welche sich noch in der Firkowitsch-Bibliothek befindet[47] und 179 Quartblätter umfaßt[48]. Näheres über diese polemische Schrift ist aber nicht bekannt, da der jetzige Besitzer derselben (Firkowitsch) eine Mittheilung darüber nicht gegeben und nicht einmal den arabischen Titel mitgetheilt hat.

9a. Dem so eben hier Vorgeführten schließt sich der karäische Lehrer und Schriftsteller Abraham ben Jehuda ben Abraham an, welcher 1420—50 zu Konstantinopel geblüht hat. Er war Ahnherr gelehrter Nachkommen, welche unter dem Familiennamen Tischbi in dem spätern karäischen Schriftthum oft genannt wurden[49]. Er selbst bietet schon in seiner schriftstellerischen Thätigkeit und in seinen Studien ein treues Spiegelbild dieses Zeitabschnittes. Das eigene Karäische in der Exegese und Theologie überhaupt war durch die geistige oder wissenschaftliche Obmacht der Rabbaniten entweder ganz verschwunden oder so geschwächt, daß es sich nicht mehr geltend machen konnte und von einer Polemik gegen den Rabbinismus, die sonst in einer karäischen Schrift nie fehlte, war bei Abraham keine Spur. Wie ein Rabbanit studirte er zum Behufe der Exegese den agadischen Theil des Talmud und des Midrasch, die rabbanitischen Heroen der hebräischen Sprachkunde oder Exegese, wie Ibn Esra, Josef und David Kimchi, Raschi, Ibn Ganach u. A.; er führt diese, ebenso wie ein Rabbanit, als Gewährsmänner an, nur daß er neben ihnen auch die karäischen Autoritäten citirt.

10. Was die Schriften Abraham's anlangt, so hat man noch von ihm „das Buch Jesod Mikra[50], d. h. Grundfeste der Schrift, enthaltend Scholien über sämmtliche vierundzwanzig Bücher der Schrift (c. 1440 verfaßt), worin er, wie sein Enkel Jehuda ben Elijja Tischbi 1518 ausdrücklich den Inhalt beschrieben[51], für die Lehrer der Jugend mit großem Fleiße aus den vorgängigen Kommentaren sachliche und grammatische Auslegungen gesammelt und diese in aller Kürze mit Angabe der Gewährsmänner gegeben hat. Der ganze Kommentar, wie er sich in der Handschrift der Leydener Bibliothek befindet, besteht aus 248 Quartblättern. Der Enkel des Verfassers, Jehuda ben Elijja Tischbi (ben

Abraham), hat die Schrift seines Großvaters ergänzt und abgeschrieben, und zwar begonnen zu Belgrad den 26. Kislew 1510 unter Sultan Bajazet und beendigt Freitag den 10. Elul 1518 unter Sultan Selim[52]. Die Sprache ist kurz und gedrängt, die Erklärung fast nur grammatisch, nur sehr selten philosophisch gehalten, und jede Polemik vermieden. Er gedenkt der hauptsächlichsten karäischen Vorgänger auf dem Felde der Exegese, als des Jefet, Jeschu'a, Ahron ben Josef u. A., aber ebenso häufig führt er die rabbanitischen Autoritäten an, wie Ibn Ganâch, Ibn Esra, Josef und David Kimchi u. A. Daß er die talmudische Agada und den Midrasch ebenso wie ein Rabbanite citirt, ist bereits oben berührt worden; hier ist nur noch zu bemerken, daß er, den orthodoxen Rabbaniten gleich, die agadische Schrifterklärung nicht verschmähet.

11. Die innere Oekonomie dieses Kommentars ist vom Verfasser in folgender Weise beliebt worden. Nach zwei Einleitungs-Gedichtchen, worin die göttliche Weisheit gerühmt und von ihr die Hilfe zur Abfassung des Werkes erfleht wird, folgt ein kleines Vorwort, in welchem Abraham seine Mühe hervorhebt, das Vorzüglichste der Schriftausleger an einem Ort zu haben „um den wahren Schriftsinn und die einfache grammatische Fassung auszudrücken". Die Perikopen des Pentateuchs schließen immer mit einem akrostichischen Gedichte[53], welches auf den Inhalt oder den Namen der betreffenden Perikope sich bezieht. Zur Perikope Jitro, worin sich der Dekalog befindet, hat der Verfasser drei Gedichte gegeben, von denen zwei den Namen Hakama, d. h. aufmerksames Innehalten[54], führen und wo er theils das Mysterium der Zehnzahl erklärt, theils die zehn Worte mit den zehn Sphären in Verbindung gebracht hat. Die Reihenfolge der hagiographischen Bücher ist eine eigenthümliche; die Bücher der Chronik eröffnen und das Buch Esra schließt dieselbe. Das Hochlied Salomo's wurde als allegorische Vermittelung zwischen dem thätigen Intellekt und der Seele betrachtet, wie es schon vor ihm Josef ben 'Aknin gegen Ende des 12. Jahrhunderts allegorisirt hat[55]. Die aramäischen Stücke in der Bibel sind großentheils ins Hebräische übersetzt[56]. — Im Jahre 1438 kopirte für ihn ein gewisser Karäer Je-

hojada Sefardi, d. h. aus Kertsch, die hebräische Uebersetzung des Kommentars von Ibn Roschd zu dem aristotelischen Werke der Φυσικῆς Ἀκροάσεως[56]; gewiß werden noch andere Schriften für ihn geschrieben worden sein. Ebenso wird unser Abraham ben Jehuda als religiöser Dichter für das karäische Ritual in dem zu Venedig 1528—9 erschienenen karäischen Seder Tefillot aufgeführt[57], was uns nicht wundern kann, da er auch in seinem Jesod Mikra, das wir so eben besprochen, eine Anzahl Gedichte hat[58]. Er war übrigens der erste, der mit halben Worten reimte[59].

12. Bei dieser Gelegenheit mögen noch die Nachkommen dieses Abraham in ihren schriftstellerischen Leistungen und in ihrer sonstigen Bedeutung für das Karäerthum hier besprochen werden, obgleich dadurch die Zeitenfolge unterbrochen wird. Ein Sohn Abraham's mit Namen Elijja nahm den biblischen Beinamen Tischbi an, der von nun ab bei der Familie verblieb. Er lebte von 1470—1510 zu Konstantinopel. Von seinem Enkel Elijja wird er dadurch unterschieden, daß dieser als ben Jehuda, jener aber als ben Abraham aufgeführt wird. Von unserem Elijja ben Abraham ben Jehuda Tischbi wurde c. 1475 das anonyme Werk Chillûk abgeschrieben und durch ein großes akrostichisches Gedicht eingeleitet, wie wir oben gesehen haben. Dieses Einleitungsgedicht war bei Luzki u. A. die Veranlassung, den Schreiber für den Autor zu nehmen[60]. Wie sein Vater mochte er ebenfalls religiöse Poesien für das karäische Ritual geschrieben haben. Ein Sohn dieses ersten Tischbiten Elijja führte den Namen seines Urgroßvaters Jehuda und lebte als Jehuda ben Elijja Tischbi zu Belgrad unter Bajazet und Selim 1510—1530. Wie die ganze Familie war auch er vorzüglich Abschreiber und als solcher kopirte er 1. die Schrift seines Großvaters (Abraham) Jesod Mikra zu Belgrad, begonnen den 26. Kislew 1510 und beendigt den 10. Elul 1518. Er schrieb dies, wie er in einer Nachschrift erzählt, außerhalb der Stadt Belgrad am Meere, als die karäischen Genossen der Pest wegen in den Fischerhäusern wohnten und in den Gärten der Friedhöfe umhergehen mußten. 2. Kopirte er das Buch Jehi Meorot von Thobijja ben Mose, wie aus der erhaltenen Handschrift zu ersehen ist. 3. Schrieb er religiöse

Poësien für das karäische Ritual, von denen einige noch in dem heutigen Rituale (Siddûr) sich vorfinden [61]. Dieser Jehuda (ben Elijja) hatte drei Söhne, Josef, Isaak und Elijja, welche sämmtlich zu den karäischen Gelehrten gezählt wurden [62] und den Beinamen Tischbi führten. Josef ben Jehuda Tischbi schrieb über Kalenderkunde und Astronomie als Kommentar zu der Partie von Elijja Baschiatschi's Adderet [63]. Wie man aus den 52 Quartblätter umfassenden mannigfachen Bruchstücken in einem Codex der Leydener Bibliothek [64] schließen kann, verband er damit auch 1. Glossen zu Ahron ben Elijja's Abhandlung über den Kalender in seinem Gebotenbuche [65], das er vollständiger vor sich gehabt hat. 2. Die Behandlung dieses Gegenstandes von Mose Machali, mit Bezug auf Ahron ben Elijja und Elijja Baschiatschi, um 1525 geschrieben. 3. Neumond's-Berechnungen und Beobachtungen, in Gemeinschaft mit gelehrten Genossen angefertigt und durch astronomische Zeichnungen illustrirt, für die Jahre 1522 — 1580 [66]. Er beruft sich dabei auch auf sein eigenes Werk über Kiddusch ha-Chodesch zum J. 1524, auf Mose Machali's Arbeit, auf Ahron ben Elijja und auf seinen Bruder (Elijja), den er bezüglich der Jahre 1563 und 1577 Führer der Gemeinde nennt [67]. Ferner auf Jehuda ben Mose Machali (1549), Samuel Ramati ben Salomo aus Akierman (1524 und 1549 — 50) u. A. Elijja ben Jehuda Tischbi, welcher als geistlicher Vorsteher der Gemeinde zu Konstantinopel und als Gelehrter noch den Beinamen Rabbani führte [68], schrieb im Jahre 1575 zu Konstantinopel einen Codex, welcher das Sefer 'Arajot von Jeschu'a ben Jehuda, das Sefer Dinim von Binjamin Nahawendi, Kelil Jofi von Ahron ben Josef, das Chillûk und noch andere rabbanitische und karäische Sachen enthielt und aus dem Besitze von Mose de Zurudi in die Leydener Bibliothek gekommen ist [69]. Im Jahre 1579 schrieb er sein Sefer ha-Pe'er [70], einen Kommentar über die Perikopen-Anfänge des Kommentars Mibchar von Ahron ben Josef. Er beginnt seinen Superkommentar mit einem Einleitungsgedichte, welches im Akrostich Elijja giebt und gedenkt im Kommentar selbst, außer den Karäern noch der Rabbaniten Isaak Albalag, Isaak Abravanel, Lewi ben Gerson, Schem-Thob

ben Josef als Kommentator des More u. A. Der dritte Sohn Isaak ben Jehuda ben Elijja Tischbi schrieb den Codex 41 der Leydener Bibliothek, welcher das Sefer Neïmot (Mûchtâwi) und Machkimat Peti (K. el-Manzûri) von Josef el-Bazir, Sefer 'Arajot und Bereschit Rabba von Jeschu'a ben Jehuda, Milchamot von Ben-Jerochim und andere werthvolle Werke enthält. Daß die sämmtlichen Glieder der Familie Tischbi auch zugleich religiöse Dichter waren, läßt sich sowohl aus den Akrostichen der Hymnarien als aus dem Rituale ersehen. Diese Zusammenstellung, wodurch die chronologische Folge unterbrochen wurde, möge vorläufig genügen.

13. Zu der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts zurückkehrend tritt uns zunächst der Arzt Abraham Bali ben Jakob ha-Chasan in Kahira oder Mizr[71] entgegen, welcher um diese Zeit daselbst geblüht und zwischen 1470—1490 seine Schriften verfertigt hat. Als bedeutende Autorität durfte er es wagen, gegen den großen gesetzkundigen Elijja Baschiatschi aufzutreten; seine Schriften wurden überhaupt im 17. und 18. Jahrhundert sehr hochgehalten. Er schrieb 1. einen ausführlichen Kommentar über Abu-Chamid el-Ghazzâli's Werk: Mukâzid el-Falâsifah[72], d. h. die Ziele der Philosophen, namentlich über den ersten die Logik behandelnden Abschnitt[73]. Dieser Kommentar, c. 1470 verfaßt, gehört nicht zum arabischen Original, sondern zu einer ihm vorgelegenen hebräischen Uebersetzung desselben. Bekanntlich hat Mose Narbonni dieses Werk Ghazzâli's übersetzt und kommentirt. 2. Iggeret ha-Zôm oder Sendschreiben über das Fasten am Sabbat[74], verfaßt c. 1480, worin die verschiedensten Ansichten über diesen Gegenstand behandelt werden. 3. Er verfaßte einen ausführlichen Kommentar über Dine Schechitha von Ahron ben Elijja in seinem Buche der Gebote[75], geschrieben zu Konstantinopel im Jahre 1488[76], und noch in 93 Octavblättern handschriftlich in der Bibliothek Firkowitsch erhalten[77]. Der Kommentar ist umfassend und methodisch. 4. Iggeret ha-Issûr Ner schel Sabbat[78] d. h. Sendschreiben über das Anzünden der Lichter am Sabbat, gerichtet gegen Elijja Baschiatschi, der dieses erlaubt hat, verfaßt c. 1490.

Die Streitschrift behandelt diesen Gegenstand in drei Abschnitten, von denen jeder viele Kapitel enthält. In 65 Quartblättern befindet es sich handschriftlich in der Bibliothek Firkowitsch[79]. 5. Iggeret be-'Injan Kohen[80] d. h. Sendschreiben über die Frage, ob ein rabbanitischer Kohen, welcher Karäer geworden, zur Tora-Vorlesung als solcher angesehen werden kann, da die Verschiedenheit der Ansichten über die Verwandtschaftsgrade möglicherweise ihn dazu untüchtig machen konnte. Dieses Gutachten findet sich in einer Abschrift von Josef Bag'i noch in der Firkowitsch-Bibliothek[81]. 6. Mă'amar be-'Injan ha-'Ibbûr, d. h. über Kalenderkunde und Zeitrechnung, noch handschriftlich in der genannten Bibliothek. (5 Folioseiten)[82]. Als Chacham zu Mizr kaufte er Ben-Jerochim's Kommentar zu den Klageliedern 1482[83], wie er auch andere Handschriften gekauft. Sein Sohn Mose Rose (ben Abraham Rose) Bali, Arzt und karäischer Chacham zu Mizr, schrieb 224 Gesänge über die Perikopen des Fünfbuches, der Ordnung der Tora-Vorlesung folgend. Diese Lehrgesänge, im Jahre 1800 sel. oder 1489 d. g. Z. vollendet[84], nennt er symbolisch Sefer Serach[85], ein zweiter Theil dieses Liederbuches, das er symbolisch Tachkemoni[86] benannt hat, enthält 237 Gesänge für Sabbate und Festtage und 100 Gesänge über die pentateuchischen Perikopen und mag c. 1500 geschrieben worden sein. Beide Sammlungen, die zusammen 561 Gesänge umfassen, befinden sich noch handschriftlich in der genannten Bibliothek, Serach in 168 Quartblättern, Tachkemoni in 138 Folioblättern[87]. Es bleibt noch zu erwähnen, daß sowohl Abraham ha-Rofe, wie sein Sohn Mose ha-Rofe viele religiöse Dichtungen geschrieben haben, die sich in den Hymnarien von Chebron und Mizr finden[88] und dort ganz ohne Grund auf Abraham und Mose Dar'i bezogen werden.

14. Ein als Schriftsteller zwar wenig bekannter jedoch als tüchtiger Abschreiber nennenswerther am Schlusse des 15. Jahrhunderts ist Sabbatai ben Elijja ben Josef ben Israël de Proto[89]. Er lebte zu Konstantinopel und war Freund des Kaleb Efendipulo, wie dieser in seinem Nachal Eschkol oder im Index zu Hadassi's Eschkol ha-Kofer ausdrücklich bemerkt. Den 20. October 1482 vollendete er die Abschrift von Hadassi's

großem Werke, und nur nach diesem Manuskript, das, weil ihm eine defekte Handschrift vorgelegen, sehr mangelhaft war, konnte Kaleb seinen Index fertigen[90]. Schon zur Abschrift des Eschkol hat er ein einleitendes Gedicht mit dem doppelten Akrostich Sabbatai gemacht; im jetzigen Rituale (Siddur) der Karäer finden wir ihn aber ebenfalls mit dem Akrostich Sabbatai ben Elijja de Proto[91]. — Eine andere karäische Persönlichkeit, die wir um dieselbe Zeit als Abschreiber kennen lernen, ist Josef ben Saadja in Konstantinopel, welcher im October (30. Tischri) 1469 die Abschrift des nur in der Stadt-Bibliothek zu Leipzig liegenden ʻEz Chajjim von Ahron ben Elijja für einen Michaël ben Baruch zu Konstantinopel beendigt hatte[92].

15. Bevor wir von da ab zur Vorführung der zwei berühmtesten karäischen Lehrer dieses Zeitabschnittes des Elijja Baschiatschi und seines Schülers und Schwestermannes Kaleb Efendipulo übergehen, müssen wir einiger rabbanitischer Lehrer gedenken, welche durch Unterricht und Schriften, durch ihren persönlichen Verkehr oder unmittelbaren Widerstreit in das Karäerthum eingegriffen haben. Schon die Lehrer Elijja Misrachi (1450), Elijja ha-Lewi und Elasar Kapsali haben bereits die Karäer nicht vom Unterricht ausgeschlossen, wie sie auch von Fanatikern angefeindet wurden, z. B. von Mose Kapsali[93]. „So haben", sagt Misrachi in Bezug auf das Unterrichten der Karäer „mein alter Lehrer, der selige Elijja ha-Lewi und dann Elasar Kapsali, welche als fromme, ausgezeichnete und gesetzkundige Männer bekannt sind, gesetzlich die Entscheidung getroffen und Beide haben das mündliche Gesetz den karäischen Jüngern vorgetragen, sobald sie es auf sich nahmen, die geheiligten Feste der Rabbaniten nicht zu entweihen, die Ehre der Rabbinen, der verstorbenen wie der lebenden, nicht geringschätzig zu behandeln. Und obgleich Mose Kapsali gegen das Unterrichten im mündlichen Gesetze war, weil die Karäer dasselbe verschmähen, so bleiben diese Lehrer doch bei ihrer Entscheidung" [94]. Ein Gleiches thaten Mardechai Komtino und sein Lehrer Chanoch Zaporta aus Katalonien, welche die Karäer nicht blos im Talmud, sondern auch in den Schriften der Decisoren, in der Schriftauslegung in Raschis Kommentar und in nichttheologischen Wissen-

Die Streitschrift behandelt diesen Gegenstand in drei Abschnitten, von denen jeder viele Kapitel enthält. In 65 Quartblättern be- befindet es sich handschriftlich in der Bibliothek Firkowitsch [79]. 5. Iggeret be-ʿInjan Kohen [80] d. h. Sendschreiben über die Frage, ob ein rabbanitischer Kohen, welcher Karäer geworden, zur Tora-Vorlesung als solcher angesehen werden kann, da die Verschiedenheit der Ansichten über die Verwandtschaftsgrade möglicherweise ihn dazu untüchtig machen konnte. Dieses Gutachten findet sich in einer Abschrift von Josef Bagʼi noch in der Firkowitsch-Bibliothek [81]. 6. Maʾamar be-ʿInjan ha-ʿIbbûr, d. h. über Kalenderkunde und Zeitrechnung, noch handschriftlich in der genannten Bibliothek. (5 Folioseiten) [82]. Als Chacham zu Mizr kaufte er Ben-Jerochim's Kommentar zu den Klageliedern 1482 [83], wie er auch andere Handschriften gekauft. Sein Sohn Mose Rose (ben Abraham Rose) Bali, Arzt und karäischer Chacham zu Mizr, schrieb 224 Gesänge über die Perikopen des Fünfbuches, der Ordnung der Tora-Vorlesung folgend. Diese Lehrgesänge, im Jahre 1800 sel. oder 1489 d. g. Z. vollendet [84], nennt er symbolisch Sefer Serach [85], ein zweiter Theil dieses Liederbuches, das er symbolisch Tachkemoni [86] benannt hat, enthält 237 Gesänge für Sabbate und Festtage und 100 Gesänge über die pentateuchischen Perikopen und mag c. 1500 geschrieben worden sein. Beide Sammlungen, die zusammen 561 Gesänge umfassen, befinden sich noch handschriftlich in der genannten Bibliothek, Serach in 168 Quartblättern, Tachkemoni in 138 Folioblättern [87]. Es bleibt noch zu erwähnen, daß sowohl Abraham ha-Rose, wie sein Sohn Mose ha-Rose viele religiöse Dichtungen geschrieben haben, die sich in den Hymnarien von Chebron und Mizr finden [88] und dort ganz ohne Grund auf Abraham und Mose Darʿi bezogen werden.

14. Ein als Schriftsteller zwar wenig bekannter jedoch als tüchtiger Abschreiber nennenswerther am Schlusse des 15. Jahrhunderts ist Sabbatai ben Elijja ben Josef ben Israël de Proto [89]. Er lebte zu Konstantinopel und war Freund des Kaleb Efendipulo, wie dieser in seinem Nachal Eschkol oder im Index zu Hadassi's Eschkol ha-Kofer ausdrücklich bemerkt. Den 20. October 1482 vollendete er die Abschrift von Hadassi's

großem Werke, und nur nach diesem Manuskript, das, weil ihm eine defekte Handschrift vorgelegen, sehr mangelhaft war, konnte Kaleb seinen Index fertigen[90]. Schon zur Abschrift des Eschkol hat er ein einleitendes Gedicht mit dem doppelten Akrostich Sabbatai gemacht; im jetzigen Rituale (Siddur) der Karäer finden wir ihn aber ebenfalls mit dem Akrostich Sabbatai ben Elijja de Proto[91]. — Eine andere karäische Persönlichkeit, die wir um dieselbe Zeit als Abschreiber kennen lernen, ist Josef ben Saadja in Konstantinopel, welcher im October (30. Tischri) 1469 die Abschrift des nur in der Stadt-Bibliothek zu Leipzig liegenden 'Ez Chajjim von Ahron ben Elijja für einen Michaël ben Baruch zu Konstantinopel beendigt hatte[92].

15. Bevor wir von da ab zur Vorführung der zwei berühmtesten karäischen Lehrer dieses Zeitabschnittes des Elijja Baschiatschi und seines Schülers und Schwestermannes Kaleb Efendipulo übergehen, müssen wir einiger rabbanitischer Lehrer gedenken, welche durch Unterricht und Schriften, durch ihren persönlichen Verkehr oder unmittelbaren Widerstreit in das Karäerthum eingegriffen haben. Schon die Lehrer Elijja Misrachi (1450), Elijja ha-Lewi und Elasar Kapsali haben bereits die Karäer nicht vom Unterricht ausgeschlossen, wie sie auch von Fanatikern angefeindet wurden, z. B. von Mose Kapsali[93]. „So haben", sagt Misrachi in Bezug auf das Unterrichten der Karäer „mein alter Lehrer, der selige Elijja ha-Lewi und dann Elasar Kapsali, welche als fromme, ausgezeichnete und gesetzkundige Männer bekannt sind, gesetzlich die Entscheidung getroffen und Beide haben das mündliche Gesetz den karäischen Jüngern vorgetragen, sobald sie es auf sich nahmen, die geheiligten Feste der Rabbaniten nicht zu entweihen, die Ehre der Rabbinen, der verstorbenen wie der lebenden, nicht geringschätzig zu behandeln. Und obgleich Mose Kapsali gegen das Unterrichten im mündlichen Gesetze war, weil die Karäer dasselbe verschmähen, so bleiben diese Lehrer doch bei ihrer Entscheidung"[94]. Ein Gleiches thaten Mardechai Komtino und sein Lehrer Chanoch Zaporta aus Katalonien, welche die Karäer nicht blos im Talmud, sondern auch in den Schriften der Decisoren, in der Schriftauslegung in Raschis Kommentar und in nichttheologischen Wissen-

schaften unterrichteten[95]. Josef Bagi (1540) zählt in seiner apologetischen Schrift für die karäische Genossenschaft die rabbanitischen Gelehrten auf, welche mit Achtung von den alten Lehrern der Karäer gesprochen haben, nämlich Chanoch Zaporta, Ja'abez, Mardechai Komtino, Mazliach und Sabbatai ben Malkiël ha-Kohen[96] (1460). Wir sehen auch daraus, daß die Berührung der Parteien nicht blos darin bestanden hat, daß viele der angesehensten Rabbiner des 15. Jahrhunderts willig und freudig die Karäerjünger unterrichtet haben, sondern daß sie auch von Hochachtung für die geistigen Erzeugnisse der alten Karäer erfüllt waren und daß die Karäer diese mildere Ansicht zu schätzen wußten. Mardechai Komtino zu Adrianopel, der Zeitgenosse des Karäers Josef Rachizi (רכיצי), seines Schülers in Adrianopel, spricht sich über die karäische Gemeinde daselbst im Vorworte seines Kommentars zu Ibn Esra's Jesod Mora mit großer Achtung aus und giebt ihr das Zeugniß, daß sie insgesammt, Alte wie Junge, gelehrt und einsichtig, fromm und wahrheitsliebend seien, und die Ansichten ihrer Gegner unparteiisch prüfen; namentlich hebt er die Vorzüge Josef Rachizi's hervor[97]. Es war natürlich, daß die freundliche Annäherung den Gedanken an eine Versöhnung der getrennten Sekten erwecken konnte. Don Gedelja Ibn Jachja-Negro, welcher aus Lissabon nach Konstantinopel gekommen war, versuchte vor 1487 mit Zustimmung der Karäer eine Wiedervereinigung zu bewirken[98]; auch vor ihm war es öfters von den rabbanitischen Freunden der Karäer versucht worden. Allein da die Rabbaniten selbst keine Zugeständnisse und Einräumungen anbieten wollten, von den Karäern aber solche verlangten, so konnte die Versöhnung nicht zu Stande kommen. Dazu kam noch, daß neben den duldsamen Rabbinen der Türkei es an rabbanitischen Fanatikern und Verfolgern nicht fehlte, die mit Thätlichkeit und Bann, mit gehässigen Schmäh- und Widerlegungsschriften und mit Denunciationen die Karäer verderben wollten. Der Großrabbiner der türkischen Judengemeinden, Mose Kapsali (geb. 1420, gest. 1495), verbot den Rabbinen, die Karäer-Jünger im mündlichen Gesetze zu unterweisen, weil sie es verwerfen[99]. Von Schemarja Mejuchas, d. h. Ikriti, von dem oben berichtet wurde, erzählt Josef Bagi, daß

er in seinem More-Exemplar (I. 71) für Keraïm (Karäer) stets Zadukim (Sadukäer) substituirt hat [100] und diese Identificirung als Schimpfname gebrauchte; dasselbe thaten auch die freisinnigsten Rabbiner. Als in Boli [101] bei den Karäern rabbanitische Dienstboten männlichen und weiblichen Geschlechtes arbeiteten, da ereiferte sich der Großrabbiner der Türkei, der auch die Todesstrafe verfügen konnte, in solcher Weise daß ein Karäer Dâwud Patscha (פאצא) getödtet und Elijja Misrachi zu einem Schreiben für die Karäer veranlaßt wurde [102]. Am feindlichsten gegen die karäischen Lehrer sprach sich Mose Kapuzato, der auch den Beinamen ha-Jewani, d. h. der Grieche, geführt hat, aus. Kapuzato, welcher mehr als 60 Jahre nach Ahron ben Josef gelebt [103] und um 1400 seinen Pentateuch-Kommentar geschrieben hatte und welcher mit großer Bitterkeit gegen Ahron und gegen die Karäer überhaupt sich ausließ, hat durch seine Schmähsucht und durch seine heftige Sprache die Karäer am Meisten verletzt. Doch wenden wir uns von dieser allgemeinen Betrachtung den einzelnen rabbanitischen Lehrern zu, welche durch ihre Schriften, sei es als Freunde oder Gegner der Karäer, auf das karäische Schriftthum eingewirkt haben.

16. Der in seinen Bezügen zu den Karäern wichtigste Rabbanite Mardechai Komtino möge hier den Reigen eröffnen. Mardechai Komtino [104] ben Eliëser wurde zu Adrianopel [105] c. 1430 geboren und theils daselbst, theils in der Metropole der rabbanitischen und karäischen Bildung des byzantinischen Reiches, in Konstantinopel erzogen. Sein Lehrer in Konstantinopel war der Greis Chanoch Zaporta, welcher einst zu den berühmtesten Männern Kataloniens gehört hatte und später, durch uns unbekannte Umstände veranlaßt, um 1400 in Griechenland eingewandert war, wo er als Rabbiner zu Konstantinopel sowohl Rabbaniten wie Karäer im Talmud, in den Schriften der Decisoren, in der agadischen und rationellen Schriftauslegung und in den außertheologischen Wissenschaften unterrichtete [106]. Nur von diesem Lehrer hat er die Duldung gelernt, mit den Karäern verträglich umzugehen, ihre Gelehrten als wahrheitsliebende Forscher anzusehen und ihre Jünger vom Unterrichte nicht wegzuweisen [107]. In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wurde Komtino Rabbiner in Konstantinopel

und als solcher hatte er von den Rabbaniten den Elijja Misrachi zum Schüler; von den Karäern nennen sich Elijja Baschiatschi[108] und Kaleb Efendipulo selbst seine Jünger[109]. Diese Lehrerschaft ist jedoch nicht wörtlich zu nehmen. Elijja Baschiatschi citirt Komtino's Pentateuch-Kommentar[110], ohne dabei zu erwähnen, daß der Verfasser sein Lehrer gewesen ist; vielmehr macht er ihm Vorwürfe, daß er bei Beurtheilung des Mibchar eine Verwünschung ausgesprochen habe, was sich für einen Gelehrten nicht schicke[111]. Komtino spricht sich auch entschieden gegen die Principien der Karäer aus und wirft ihnen ihre Inkonsequenz vor, indem sie unter dem Namen „die Last der Erbschaft" Ueberlieferungen annahmen[112], wogegen Baschiatschi das Karäerthum vertheidigte. Da das erste Datum seiner schriftstellerischen Thätigkeit 1460 war, nämlich die Abfassung seines Kommentars zum Fünfbuche, das letzte Datum aber 1495 ist, in welchem Jahre er sein Werk über die Maaße u. s. w. geschrieben hat, so mag er c. 1500 gestorben sein.

17. Die Aufführung seiner am Meisten bekannten Schriften möge hier folgen. Er schrieb: 1. Kommentar zum Pentateuch (Perusch 'al ha-Tora), vollendet im Jahre 1460. In diesem Kommentare suchte Komtino sich in Ibn Esra zu vertiefen, der überhaupt sein Lieblingsschriftsteller war, aber dies hinderte ihn nicht, Ibn Esra sehr häufig ebenso wie den karäischen Ibn Esra, Ahron ben Josef im Mibchar, zu citiren und anzugreifen Wegen dieses doppelten Charakters des Kommentar's mußte Komtino zweifache Angriffe erfahren, einmal nämlich von dem Rabbaniten Sabbatai ben Malkiël ha-Kohen, bald nach 1460 geschrieben, worin Ibn Esra gegen Komtino vertheidigt wird, und sodann von Elijja Baschiatschi, der in seinem Adderet den Verfasser des Mibchar gegen Komtino in Schutz nimmt und ihm auch vorwirft, daß er dem fanatischen Mose Kapuzato so blindlings gefolgt sei[113], der doch verblendet und excentrisch war. Ueberhaupt führt Baschiatschi zu allen Unterscheidungslehren der Karäer die abweichende Meinung Komtino's in seinem Pentateuch-Kommentar an, bald Ahron gegen die Angriffe daselbst in Schutz nehmend, bald blos referirend und Stücke auszüglich gebend. So z. B. führt er ihn an in Bezug auf den Kalender

und die Chronologie, wo die Karäer von Komtino mit dem Namen Sadukäer belegt werden[114]. Ebenso in Bezug auf die Erklärung des Abib[115] und in Bezug auf den Ausdruck 'Arbajim, bei welcher Gelegenheit Komtino den Ibn Esra widerlegt und Raschi vertheidigt[116], auf den Ausdruck „vom Morgen des Sabbat" im Gegensatz zu den Karäern in Uebereinstimmung mit Ibn Esra[117], ferner in Bezug auf Genuß von Cheleb (Fett), in starker Polemik gegen Ahron ben Josef[118] und so noch bei verschiedenen andern Gelegenheiten. Dieser Komtino'sche Kommentar ist handschriftlich in der karäischen Bibliothek in der Krim, wurde 1478 von Sabbatai Ikriti abgeschrieben u. umfaßte 146 Quartblätter[119]. Sodann ist er in zwei Exemplaren zu Paris, nämlich in der Colbertine in Folio (n. 1529) und in der Oratoire unter dem Namen Keter Tora[120]. Außerdem befindet sich dieser Kommentar auch in der Bodleyana. Daß darin vielfach auf Aristoteles Rücksicht genommen ist, wurde bereits von Gelehrten beobachtet[125]. 2. Widerlegungsschrift gegen die Angriffe des Sabbatai ben Melkiël ha-Kohen[121]. Gleich nach Vollendung des Kommentars von Komtino (1460) machte sich Sabbatai (c. 1461) über die Kritiken Komtino's her, schrieb seine Angriffe (Hassagot)[122] und setzte diese wiederholt bis c. 1465 fort, in welcher Zeit auch Komtino seine Teschubot beendet haben mag. In dieser Abwehr weist Komtino mit Entrüstung die Voraussetzung Sabbatai's zurück[123], als wolle er Ibn Esra und andere Autoritäten herabsetzen. „Die große einfältige Volksmasse", sagt Komtino, „welche niemals das Licht der Einsicht beschienen hat und welche blos von der Lehre beherrscht wird, daß der Verstand der Altvordern weit und der, der Neuern eng sei, diese will den unbedingten Autoritätsglauben und verdammet jedes kritische Beurtheilen" u. s. w. In orientalischer Wohlrede, in schöner gereimter Prosa weist er die absichtliche Beschuldigung Sabbatai's zurück, als hätte er die Herabsetzung Ibn Esra's intendirt, er, dem Ibn Esra durch den Umfang und durch die Tiefe seiner Kenntnisse stets ein Ideal gewesen sei und der einen Theil von dessen Schriften ausgelegt habe[124]. Dieses schließe aber nicht aus, daß er hie und da geirrt haben könne. „Hat doch Maimuni", sagt Komtino, „gegen den Tannaiten Elasar ha-Gadol gestritten, haben doch die Talmudisten (Meg. 12)

behauptet, daß der Prophet Daniel geirrt! War es doch von Ibn Esra selbst bekannt, daß er den Elasar ha-Kalir kritisirt und von Mose Narbonni, daß er Angriffe auf Maimûni's More gemacht hat! Die spätern Rabbinen haben die Additamente (Tosafot) und Decisionen (Pesakim) ihrer Vorgänger angegriffen; Aristoteles hat seinem Lehrer Platon widersprochen; der Erklärer des Aristoteles, Themistius, hat von Aristoteles behauptet, daß er zuweilen die Worte der Alten nicht verstanden und Ibn Roschd (Averroës) wirft wieder dem Themistius vor, daß er den Aristoteles nicht begriffen habe. Der maurische Mathematiker Gâbir Ibn Aflach aus Sevilla polemisirte in seinem Kommentare zum Almagest gegen Ptolemäos"[126]. In solcher und ähnlicher Weise sucht Komtino seinen Standpunkt zu rechtfertigen und den Sabbatai mit Spott und Bitterkeit abzufertigen. Erwähnenswerth ist noch aus dieser Schrift, daß er die meisten aristotelischen Schriften in ihren durch die arabische Bearbeitung vermittelten hebräischen Uebersetzungen[127], daß er die „Milchamot" von Lewi ben Gerson, das Kitâb el-Schafa (Buch der Medicin) von Ibn Sina citirt und daß er die erste Recension des Ibn Esra'schen Kommentars für sehr fehlerhaft und unrichtig gehalten hat. Von dieser Widerlegungsschrift liegt ein mangelhaftes und defektes Exemplar in der Leydener Bibliothek in 26 Quartblättern; dies ist die einzige bekannt gewordene Handschrift, nach der ich hier das Nöthigste mitgetheilt habe[128]. — 3. Kommentar zu Ibn Esra's kleineren Schriften, auf die er in seiner Gegenschrift wider Sabbatai schon hinweist, der demnach vor 1460 verfaßt ist. Diese Kommentare sind: a. Kommentar zu Ibn Esra's Jesod Mora, handschriftlich in zwei Exemplaren in der de Rossi'schen Bibliothek[129]. b. Kommentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Schem, in derselben Bibliothek handschriftlich vorhanden[130], aber auch in der karäischen Bibliothek bei Firkowitsch; der Text Ibn Esra's von Mose Jaschisch abgeschrieben 1548 und der Kommentar 1552, 19 Quartblätter enthaltend[131]. — c. Kommentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Echad, in de Rossi's Bibliothek handschriftlich vorhanden[132]. — 4. Kommentar über die Schrift Maimûni's von den logischen Termen (Millot ha-Higgajon)[133], veranlaßt durch die Aufforderung seines Zeitgenossen Isaak Zarfati. Handschriften dieses Kommentars

befinden sich 1. in der Leydener Bibliothek [134], wo sie jedoch nur bis in die Mitte des 8. Kapitels reicht und 17 Quartblatt umfaßt, 2. in der de Rossi'schen Handschriften-Sammlung [135], 3. in der Michaël'schen [136] und 4. der Oppenheimerschen [137] Bibliothek; wir erfahren daraus auch, daß Zarfati von ihm auch die Kommentirung der logischen Schriften des Aristoteles gewünscht, jedoch Komtino vorläufig mit diesem Kommentar zu Maimûni's logischen Termen sich begnügt habe [138]. — 5. Sammlungen aus den logischen Schriften des Aristoteles [139], handschriftlich in der Oppenheimer'schen Bibliothek in 26 Quartblättern [140]. — 6. Sefer ha-Mispar oder Buch über Arithmetik, bei Firkowitsch in 19 Quartblättern handschriftlich vorhanden. — 7. Kommentar zu Abu Js'hak el-Sarkala's Schrift über Anfertigung einer astronomischen Platte (Keli Zappichit), in ausführlicher Weise erläutert, handschriftlich bei Firkowitsch. — 8. Sefer ha-Middot weha-Schi'nrin d. h. das Buch über Maaße und Messungen, verfaßt 1495 und in 17 Quartblättern bei Firkowitsch handschriftlich vorhanden. — 9. Ueber Astronomie (Sefer ha-Techuna), handschriftlich in Paris [141]. — 10. Kommentar zu des Aristoteles Werk Sefer Schema' ha-Thib'i, nur in einer Notiz der Ueberschrift seines Kommentar's zu Jesod Mora erhalten [142]. Das sind seine wesentlichsten Schriften, welche die Karäer fast noch mehr als die Rabbaniten studirt und dererwegen sie ihn so hochgestellt haben.

18. Ein anderer Rabbanite, welcher in näherer Beziehung zu den byzantinischen Karäern gestanden, war der Zeitgenosse Komtino's, Salomo ben Elijja Scharbith ha-Sahab d. h. Chrysostephanos oder Chrysokokka, welcher in Salonik und Ephesus 1470—1500 als Hymnen-Dichter, Grammatiker, Kommentator des Ibn Esra, Astronom und Prediger berühmt war. Der Rabbanit und Schriftsteller Menachem Tamâr [143] in Boli [144] (in Anatolien), welcher im 16. Jahrhundert geschrieben, gedenkt seiner als eines Verstorbenen [145]. Er schrieb 1. einen Superkommentar zu Ibn Esra's Kommentar zum Pentateuch, angeführt in dem 1586 verfaßten Superkommentar [146] von Menachem Tamâr zu Boli [147]. In diesem Superkommentar hat Salomo, wie früher Komtino in dem seinigen, Erläuterungen über Gesetze gegeben, auf die Elijja

behauptet, daß der Prophet Daniel geirrt! War es doch von Ibn Esra selbst bekannt, daß er den Elasar ha-Kalir kritisirt und von Mose Narbonni, daß er Angriffe auf Maimûni's More gemacht hat! Die spätern Rabbinen haben die Additamente (Tosafot) und Decisionen (Pesakim) ihrer Vorgänger angegriffen; Aristoteles hat seinem Lehrer Platon widersprochen; der Erklärer des Aristoteles, Themistius, hat von Aristoteles behauptet, daß er zuweilen die Worte der Alten nicht verstanden und Ibn Roschd (Averroës) wirft wieder dem Themistius vor, daß er den Aristoteles nicht begriffen habe. Der maurische Mathematiker Gâbir Ibn Aflach aus Sevilla polemisirte in seinem Kommentare zum Almagest gegen Ptolemäos" [126]. In solcher und ähnlicher Weise sucht Komtino seinen Standpunkt zu rechtfertigen und den Sabbatai mit Spott und Bitterkeit abzufertigen. Erwähnenswerth ist noch aus dieser Schrift, daß er die meisten aristotelischen Schriften in ihren durch die arabische Bearbeitung vermittelten hebräischen Uebersetzungen [127], daß er die „Milchamot" von Lewi ben Gerson, das Kitâb el-Schafa (Buch der Medicin) von Ibn Sina citirt und daß er die erste Recension des Ibn Esra'schen Kommentars für sehr fehlerhaft und unrichtig gehalten hat. Von dieser Widerlegungsschrift liegt ein mangelhaftes und defektes Exemplar in der Leydener Bibliothek in 26 Quartblättern; dies ist die einzige bekannt gewordene Handschrift, nach der ich hier das Nöthigste mitgetheilt habe [128]. — 3. Kommentar zu Ibn Esra's kleineren Schriften, auf die er in seiner Gegenschrift wider Sabbatai schon hinweist, der demnach vor 1460 verfaßt ist. Diese Kommentare sind: a. Kommentar zu Ibn Esra's Jesod Mora, handschriftlich in zwei Exemplaren in der de Rossi'schen Bibliothek [129]. b. Kommentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Schem, in derselben Bibliothek handschriftlich vorhanden [130], aber auch in der karäischen Bibliothek bei Firkowitsch; der Text Ibn Esra's von Mose Jaschisch abgeschrieben 1548 und der Kommentar 1552, 19 Quartblätter enthaltend [131]. — c. Kommentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Echad, in de Rossi's Bibliothek handschriftlich vorhanden [132]. — 4. Kommentar über die Schrift Maimûni's von den logischen Termen (Millot ha-Higgajon) [133], veranlaßt durch die Aufforderung seines Zeitgenossen Isaak Zarfati. Handschriften dieses Kommentars

befinden sich 1. in der Leydener Bibliothek [134], wo sie jedoch nur bis in die Mitte des 8. Kapitels reicht und 17 Quartblatt umfaßt, 2. in der de Rossi'schen Handschriften-Sammlung [135], 3. in der Michaël'schen [136] und 4. der Oppenheimerschen [137] Bibliothek; wir erfahren daraus auch, daß Zarfati von ihm auch die Kommentirung der logischen Schriften des Aristoteles gewünscht, jedoch Komtino vorläufig mit diesem Kommentar zu Maimûni's logischen Termen sich begnügt habe [138]. — 5. Sammlungen aus den logischen Schriften des Aristoteles [139], handschriftlich in der Oppenheimer'schen Bibliothek in 26 Quartblättern [140]. — 6. Sefer ha-Mispar oder Buch über Arithmetik, bei Firkowitsch in 19 Quartblättern handschriftlich vorhanden. — 7. Kommentar zu Abu Js'hak el-Sarkala's Schrift über Anfertigung einer astronomischen Platte (Keli Zappichit), in ausführlicher Weise erläutert, handschriftlich bei Firkowitsch. — 8. Sefer ha-Middot weha-Schi'nrin d. h. das Buch über Maaße und Messungen, verfaßt 1495 und in 17 Quartblättern bei Firkowitsch handschriftlich vorhanden. — 9. Ueber Astronomie (Sefer ha-Techuna), handschriftlich in Paris [141]. — 10. Kommentar zu des Aristoteles Werk Sefer Schema' ha-Thib'i, nur in einer Notiz der Ueberschrift seines Kommentar's zu Jesod Mora erhalten [142]. Das sind seine wesentlichsten Schriften, welche die Karäer fast noch mehr als die Rabbaniten studirt und dererwegen sie ihn so hochgestellt haben.

18. Ein anderer Rabbanite, welcher in näherer Beziehung zu den byzantinischen Karäern gestanden, war der Zeitgenosse Komtino's, Salomo ben Elijja Scharbith ha-Sahab d. h. Chrysostephanos oder Chrysokokka, welcher in Salonik und Ephesus 1470—1500 als Hymnen-Dichter, Grammatiker, Kommentator des Ibn Esra, Astronom und Prediger berühmt war. Der Rabbanit und Schriftsteller Menachem Tamâr [143] in Boli [144] (in Anatolien), welcher im 16. Jahrhundert geschrieben, gedenkt seiner als eines Verstorbenen [145]. Er schrieb 1. einen Superkommentar zu Ibn Esra's Kommentar zum Pentateuch, angeführt in dem 1586 verfaßten Superkommentar [146] von Menachem Tamâr zu Boli [147]. In diesem Superkommentar hat Salomo, wie früher Komtino in dem seinigen, Erläuterungen über Gesetze gegeben, auf die Elijja

Baschiatschi zurückkommt und die mit den Erläuterungen Ibn Esra's und Komtino's zusammengestellt sind.[148] — 2. Kommentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Schem, den er als Verwiesener zu Ephesus im Jahre 1500 schrieb[149] und der sowohl in der de Rossi'schen Bibliothek[150] als auch im Vatican[151] handschriftlich vorhanden ist. — 3. Eine hebräische Grammatik unter dem Titel Cheschek Schelomoh[152], im Katalog der Grammatiken als von Scharbith ha-Sahab herrührend bezeichnet und um 1490 verfaßt[153]. — 4. Buch über den Lauf der Sterne (Sefer Mahalach ha-Kochabim)[154] ein astronomisches Werk mit Sterntafeln[155]. — 5 Deruscha's oder Homilien[156]. — 6. Religiöse Dichtungen, die sich sowohl in rabbanitischen als in karäischen Hymnarien vorfinden[157]; vorzüglich ist dessen größere Dichtung, welche eine Nachbildung des Ibn Gebirol'schen Keter Malchut war[158], von Interesse.

19. Neben diesem ist noch Sabbatai ben Malkiël ha-Kohen zu erwähnen, welcher mit Komtino in einen literarischen Streit verwickelt war. Er schrieb 1. gleich nach 1460 seine Kritiken (Hassagot) über Mardechai Komtino's Auslegung des Fünfbuches, worin er Ibn Esra gegen Komtino in Schutz nimmt. „Wir haben gesehen", sagt Sabbatai, „daß die Erläuterungen des Gelehrten Ibn Esra im Pentateuch-Kommentar das Richtige getroffen haben, daß er das Verborgene ans Licht gezogen, und daß er Allen in seinem Sefer ha-Jaschar vorgeleuchtet" u. s. w. „Nun haben aber manche Erklärer, die später aufgetreten, seine Worte nicht verstanden, das Lichtvolle seiner Erläuterungen nicht gesehen" u. s. w[159]. Diese Kritiken sind auf den Pentateuch, gleichsam als Gegen-Kommentar, vertheilt[160]; sie vertheidigen Ibn Esra und greifen Komtino mit Bitterkeit an. In diesen Kritiken werden citirt: Lewi ben Gerson's Milchamot, Mose Narbonni's Kommentar zum More, Maimûni's letztes Schreiben an seinen Sohn Abraham, die erste Recension des Ibn Esra'schen Kommentars u. A. Handschriftlich befinden sich diese Kritiken, aber freilich nur in 7 Quartblättern, in der Leydener Bibliothek[161], worauf sodann daselbst die Antikritik Komtino's folgt. — 2. Einen Kommentar zu Ibn Esra's Sefer ha-Schem, wie die der Zeitgenossen Komtino und Scharbith, worauf er bereits in den Hassagot hinweist. Dieser Kommentar

soll den symbolischen Titel Aron ha-'Edût führen. — 3. Gedenkverse über die vier Formen des Syllogismus, nach griechischem Muster bearbeitet. Davon liegt ein kleines Bruchstück in der Leydener Bibliothek[162].

20. Es bleiben mir nun noch zwei Rabbaniten zu erwähnen, deren der größte karäische Gesetzeslehrer dieses Zeitabschnittes, Elijja Baschiatschi in Adrianopel, häufig gedenkt, nämlich Mose Kapuzato und Elijja Misrachi. Mose Kapuzato aus Griechenland und daher bei Baschiatschi vorzüglich Mose ha-Jewani genannt[163], lebte zu Konstantinopel 60 Jahre nach dem Tode des Ahron ben Josef[164], also c. 1385—1430; er schrieb also lange vor Komtino, Scharbith ha-Sahab und Sabbatai ben Malkiël. In seinem großen Pentateuch-Kommentar, welchen Kapuzato c. 1390 geschrieben, führte er eine heftige und etwas zu derbe Polemik gegen Ahron ben Josef und seinen Kommentar Mibchar. In einer schonungslosen Weise widerlegt er auch zuweilen Ibn Esra und Maimûni, nimmt Jehuda ha-Parsi gegen Ibn Esra in Schutz und vergißt sogar in seinem blinden Eifer gegen die Karäer den talmudischen Standpunkt[165]. Elijja Baschiatschi ist über diese maßlose Polemik gegen einen der geachtetsten Lehrer der karäischen Genossenschaft sehr erbittert und führt daher in seinem Adderet an 20 Stellen eine literaische Fehde gegen ihn, mit gleicher Münze die Ausschreitung bezahlend[166]. Baschiatschi nennt diesen Kommentar Kapuzato's Perusch ha-Tora und wie wir aus den Citaten ersehen, führte Kapuzato seine Polemik in allen denjenigen Theilen des Pentateuch, wo sich dazu eine Handhabe fand. Bei den spätern Karäern, wie z. B. bei Josef Baǵi in Kirja Neëmana, wird er immer mit dem obengenannten Komtino u. s. w. zusammengestellt; bei allen wird die Ansicht ausgesprochen, daß die Belegung der Karäer mit dem Namen Zadukim, überhaupt die Polemik der Rabbaniten gegen die Karäer nur eine Heuchelei gewesen sei, die den rabbanitischen Parteigenossen zu Liebe ausgesprochen wurde[167]. Allein Baschiatschi nimmt mit Recht Kapuzato davon aus und hält diesen für wahrhaft gegen die Karäer fanatisirt. — Der andere hier zu erwähnende Rabbanite ist Elijja ben Abraham Misrachi (d. h. der Levantiner),

auch ha-Jewani, d. h. der Grieche, benannt. Misrachi war Prediger und Rabbiner zu Konstantinopel gegen Ende des 15. Jahrhunderts, zeichnete sich nicht blos in den rabbinischen Wissenschaften aus, sondern trieb auch Astronomie, Mathematik, Arithmetik und unterrichtete karäische und rabbanitische Jünger theils im Talmud, theils auch in den genannten wissenschaftlichen Disciplinen[168]. Im Jahre 1492, dem Unglücksjahre der Verbannung der Juden aus Spanien, war er bereits berühmter Rabbiner in Konstantinopel[169], unterrichtete, wie schon erwähnt, die Karäer und schrieb seine Decision über die Karäer (Pesak ha-Keraïm), worin er über das Benehmen und Verkehren mit Karäern sich in milder Weise aussprach[170]. Vor 1490 schrieb er bereits Angriffe auf den Verfasser des Mibchar, Ahron ben Josef, namentlich in Bezug auf Erbrecht[171], und Elijja Baschiatschi, sein Zeitgenosse, suchte den Ahron zu vertheidigen[172]. Wenn wir von seinem Superkommentar zu Raschi's Auslegung zum Fünfbuche (Perusch ʿal Raschi)[173] und seinen Novella's zu dem Buche der Gebote von Mose de Couçy[174] absehen, die uns gedruckt vorliegen und wo er seine Belesenheit in der gesammten talmudischen und midraschischen Literatur bekundet, so haben wir hier nur noch seine Arithmetik (Mlechet ha-Mispar)[175], seine Algebra (Sefer ha-Tischboret)[176] und seinen Kommentar zu Almagest[177] zu berücksichtigen, als die einzigen Werke, welche von den Karäern beachtet wurden. Er starb c. 1525.

21. Nach Vorausschickung dieser schriftstellerischen und lehrenden Rabbaniten des 14. und 15. Jahrhunderts, welche theils mittelbar, theils unmittelbar die Lehrer der hier folgenden drei karäischen Schriftsteller und Autoritäten geworden sind, ist im Allgemeinen zu bemerken, daß das karäische Schriftthum bereits herabgekommen war und daß bei den zu erwähnenden Schriftstellern von einem Aufschwunge nicht die Rede sein konnte. Der erste, welcher uns durch sein riesiges Sammelwerk mit den zahlreichen Auszügen aus der ältern Literatur entgegentritt, ist Elijja ben Mose ben Menachem Baschiatschi aus Adrianopel, welcher aus einer gelehrten Familie stammte und eine gute Erziehung genossen haben mochte. Wie wir aus seinem großen Werke und seinen kleineren Schriften

ersehen, hatte er zu seinem großen Nomokanon dieser Zeit, der für die Folgezeit bis auf den heutigen Tag eine ungeschwächte Autorität erhalten hatte, das ganze nomologische Schriftthum der Karäer, wie auch die Schriften Ibn Esra's, Maimûni's und Nachmani's studirt und sehr gründlich benutzt. Zu diesen umfänglichen und schwierigen Studien befähigte ihn seine Jugendausbildung. Geboren c. 1420 zu Adrianopel, als noch Elijja's Großvater Haupt der Karäergemeinde daselbst war, genoß er diese Ausbildung theils unter seinem Großvater Menachem, theils unter seinem Vater Mose, die Beide von der Stadt ihres Wirkungskreises den Beinamen Adrianopoliti neben dem gewöhnlichen Baschiatschi geführt haben. Durch diese seine Lehrer, die er in seinem großen Nomokanon ruhmvoll nennt, wurde sein Geist auf die Gesetzeslehre, als die praktische Seite der karäischen Theologie gerichtet. Aber er verband damit die mathematischen Wissenschaften, als die Kalenderkunde, Chronologie und Astronomie, und ging, um diese Studien besser zu betreiben, nach Konstantinopel, wo er in dem Rabbaniten Mardechai Komtino einen gefälligen Lehrmeister fand. Konstantinopel blieb auch immer noch seine ihm liebgewonnene zweite Vaterstadt, selbst dann noch, als er 1460 als Chacham seinem Vater im Amte zu Adrianopel folgte. Im Jahre 1450 war nämlich sein Vater Mose Adrianopoliti dem Menachem, dem Großvater Elijja's, im Amte gefolgt und verwaltete zehn Jahre lang, d. h. bis zu seinem Tode, von 1450 — 1460 dieses Amt; von da ab trat unser Elijja (1460—1491) ein. In seinem Adderet (Mantel), der weiterhin besprochen werden soll, erzählt uns Elijja von der Wirksamkeit seines Vaters und Großvaters für die Gemeinde, zumal daß sie in Gemeinschaft mit andern Gelehrten, als Michaël, Josef ben Michaël und Menachem Maruli, vielfache Erleichterungen eingeführt haben [178]. Bis zum Antritte seines Amtes (1460) war er größtentheils in Konstantinopel. Im Jahre 1457, erzählt er [179], traf es sich, daß die Rabbaniten zu Konstantinopel den Jahresanfang feierten, während man nicht den neuen sondern den alten Mond sah, wie auch früher zur Zeit des Ahron ben Josef ein Gleiches zu Sulchat in der Krim vorgekommen ist [180]. Als unser Elijja 1460 in das Amt zu Adrianopel eintrat, war die karäische Gemeinde

daselbst in zwei Parteien gespalten, von welchen die eine an den Erleichterungen, die seine Vorfahren eingeführt hatten, festhielt, die andere sich jedoch dagegen auflehnte, verlockt durch Finsterlinge, die aus der krimschen Halbinsel und von den griechischen Inseln her eingewandert waren. Elijja war gezwungen, Beweise für diese Erleichterungen beizubringen und vorzüglich dem Grundsatze Geltung zu verschaffen, daß es gestattet sei, den Autoritäten zu widersprechen, und daß die Karäer niemals unbedingt auf die Aussprüche der Großen schwören. Neben andern kleinen Arbeiten, die weiterhin aufgezählt werden, hat Elijja alle seine Studien auf die Ausarbeitung eines erschöpfenden Nomokanon verwendet, worin er das ganze in dieses Gebiet einschlagende Schriftthum der Karäer und der vorzüglichsten Rabbaniten benutzt und durch die zahlreichen Anführungen und Auszüge das Andenken vieler Schriften erhalten hat. Die zahlreichen Citate aus den karäischen Schriften von Anan bis auf seine Zeit, die ich hier als Nachweise in den Anmerkungen so reichlich gegeben habe und die sich durch das ganze Werk ziehen, überheben mich der Pflicht, bei der Schilderung von Baschiatschi's Leben sämmtliche Schriften vorzuführen, die ihm vorgelegen haben. Nur im Allgemeinen ist zu erinnern, daß ihm noch Schriftwerke früherer Zeiten zu Gebote gestanden haben, die jetzt verloren scheinen und daß somit seine Citate in einer Schilderung der karäisch-literarischen Entwickelung gar nicht übergangen werden dürfen. Es ist auch ferner zu bemerken, daß er an seinem großen Werke, „Elijjas Mantel“ genannt, bis zu Ende seines Lebens 1491 gearbeitet und es doch unvollendet zurückgelassen hat, daß er ferner zu gleicher Zeit mit verschiedenen Abschnitten beschäftigt war, so daß durch seinen Tod z. B. zwei Abschnitte zugleich unterbrochen wurden [181]. Kaleb Efendipulo, sein Schüler und Schwestermann, der nicht viel jünger als Elijja war, ergänzte die Arbeit seines Lehrers [182].

22. Ich komme nun zur Vorführung der Schriften Elijja Baschiatschi's und zwar lasse ich die kleineren Arbeiten vorangehen. Er schrieb: 1. Iggeret ha-Zôm oder Sendschreiben über das Fasten am Sabbat, in acht Paragraphen abgehandelt und c. 1475 vollendet. Dasselbe war gegen den oben erwähnten Rabbaniten Salomo Scharbith ha-Sahab gerichtet, welcher in seinem Pentateuch-Kom-

mentar in Bezug auf diesen Gegenstand gegen Ahron ben Elijja polemisirt hatte. In diesem Schreiben wirft er dem Rabbaniten Parteilichkeit, Dünkel und Mangel an Logik vor. — 2. Iggeret Gid ha-Nasche d. h. Sendschreiben über das Verbot des nervus ischiaticus und somit auch derjenigen Theile des geschlachteten Thieres, welche damit in Verbindung stehen. Es handelt sich um die Frage, ob dieses pentateuchische Verbot auch auf Geflügel auszudehnen sei. Das Schreiben ist gegen denselben Salomo gerichtet, welcher den Ahron ben Elijja angegriffen hat. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, daß Salomo auch das erste Sendschreiben, weil er fortgewandert war, nicht mehr erhalten hat und daß er damals bereits ein Greis gewesen ist. — 3. Iggeret ha-Jeruschah d. h. Sendschreiben über einen Punkt des Erbrechts, gerichtet gegen die Angriffe des Elijja ben Abraham Misrachi, welcher gegen Ahron ben Josef in Bezug darauf geschrieben hatte (c. 1480). Diese drei Sendschreiben sind erst der zweiten Ausgabe des Adderet durch Firkowitsch (Koslow, 1835, f.) vorgedruckt worden, indem Firkowitsch das dritte handschriftlich besessen und die ersten zu Konstantinopel vorgefunden hat. Alle drei fehlen daher in der ersten Ausgabe des Adderet. — 4. Chalukat ha-Karaïm oder Geschichte und Gründe der karäischen Spaltung, nach dem Muster der Vorgänger kurz skizzirt und dem Vorworte zu Adderet, welches durchgehends eine sachliche Polemik gegen die Männer der Ueberlieferung führt, eng angeschlossen.

23. Sein Hauptwerk ist 5. das Adderet Elijjahu[183] (Elijja's Mantel) oder ein umfänglich angelegter Nomokanon, worin die mosaischen Vorschriften, die positiven wie negativen, in ausführlicher Weise nach einer reichlichen Benutzung aus den vorhandenen Schriften erläutert werden. „Die spätern Nomologen", sagt Elijja, „haben nach den großen alten Meistern blos eine Aehrennachlese gehalten und ihre Bücher in unserer (hebräischen) Sprache geschrieben; aber in der Anlage ihrer Werke sind auch sie auf der alten Bahn gegangen, und es ist schwer, die Erläuterung eines speciellen Gebotes und die Stelle darüber zu finden; denn es wird nicht jedes Gebot in einem besondern Kapitel behandelt, weil man sich auf die Kundigen und Belesenen verläßt u. s. w. Da jedoch die

Leiden sich gemehrt haben, die Gemeinden herabgekommen sind, die Einsichtigen sich gemindert haben und vielfach über Gesetzesauffassung gestritten wird, so entschloß ich mich, Aehren aufzulesen hinter den Schnittern und die zerstreueten Reden der Gelehrten zu sammeln, damit sie an einem Orte zusammen sein sollen. Ich bin daher nicht Verfasser, sondern Auswähler (Eklektiker)“ [184]. Der Ergänzer des Adderet, Kaleb Efendipulo, giebt uns am Eingange seiner Ergänzung [185] eine Uebersicht dessen, was er von dem Adderet vorgefunden hat. Nach dieser Uebersicht haben sich folgende Abschnitte dieses Werkes erhalten: a. Abschnitt über die Kalenderkunde (Kiddusch ha-Chodesch), worin über Tag, Woche, Monat, Jahr, Abib-Zeit und überhaupt über alle Kalenderrechnungen, über Ausschau nach dem Neumond, über die Richter und Zeugen für dieselbe und über Alles was damit zusammenhängt, gehandelt wird. Dieser wichtige Gegenstand des Controverses zwischen Rabbaniten und Karäern umfaßt 42 Kapitel und bildet fast ein ganzes Werk, mit Auszügen aus Jehuda ha-Parsi, Saadja, Maimûni, Ibn Esra, Haja (ben Dawid), Jeschu'a, Thobijja, Jefet und Lewi, Josef Kirkisâni, Josef el-Bazir, die zwei Ahron, Israël el-Maghrebi, vorzüglich aber noch aus Komtino und Kapuzato. Baschiatschi zeigt in diesem Abschnitte keine geringe Kenntniß der Astronomie und Chronologie; seine Kalender-Tabellen wurden von Josef Tischbi (ben Jehuda) in Prosa [186] und von Salomo Kalaï (ben Abraham ha-Saken) in Versen kommentirt [187]. b. Abschnitt über die Sabbatgesetze in 22 Kapiteln, in welchem ebenfalls zahlreiche Auszüge geboten wurden. c. Abschnitt über das Passah in 10 Kapiteln und d. über das Mazzot-Fest in 7 Kapiteln. e. Abschnitt über das Wochenfest, worin über den Ausdruck „vom Morgen des Sabbat,“ über das Zählen der 7 Wochen, über 'Omer (Garben-Hebe) u. s. w. in 10 Kapiteln ausführlich gehandelt wird. f. Abschnitt über den Tag des Posaunenschalls d. h. des Neujahrs, in 2 Kapiteln abgehandelt. g. Abschnitt über den Sühnetag und über die Fasten überhaupt, in 4 Kapiteln abgehandelt. h. Abschnitt über das Lauben- und Beschlußfest in 5 Kapiteln abgehandelt. i. Abschnitt über das Gebet, aus drei Theilen bestehend. Der erste Theil handelt über die Gott und seine würdige Verehrung be-

treffenden Punkte, nämlich über die zehn Glaubensartikel der Karäer, über die Vermeidung des Götzendienstes, des Aberglaubens und des Wahns, über Abweisung der Stützen und Helfer, Verlocker und Abarten des heidnischen Wesens, über Verführer, falsche Propheten, Gotteslästerung u. s. w., in 9 Kapiteln. Der zweite Theil handelt über die Bedingungen des Gottdienens, über leibliche und geistige, sittliche und sociale Tugenden, über die Pflichten gegen den Leib und die Seele, gegen Glaubensgenossen, gegen Eltern und Lehrer, gegen Greise u. s. w., in 9 Kapiteln. Der dritte Theil handelt über Gebet, Lehr- und Bethaus, Sprache und Form, Pflichtgemäßheit und Ort des Gebets, über Schaufäden und Eulogien, Priester und Gemeinde, Tischgebet, ebenfalls in 9 Kapiteln. In Bezug auf diesen Abschnitt ist aber zu erwähnen, daß das Kapitel von den zehn Glaubensartikeln, in meisterhafter Weise ausgeführt, schon vielfach kommentirt wurde. So hat Josef Toroki (ben Mardechai), der auch den Abschnitt über 'Arajot erläuterte, darüber einen Kommentar geschrieben[188]; ebenso schrieb darüber Mardechai ben Nissan, der Verfasser des Dod Mardechai, einen Kommentar in katechetischer Form[189]. k. Abschnitt über rituelle Thierschlachtung, Verbot des Blut- und Fettgenusses; in 27 Kapiteln. Von diesem für die Praxis bestimmten Abschnitte hat der erwähnte Josef Toroki einen Auszug gemacht[190], der dem Dod Mardechai beigedruckt worden ist[191]. l. Abschnitt über die Reinheitsgesetze; in 23 Kapiteln. An der Vollendung dieses Abschnittes, in welchen er noch vieles andere hineingezogen hatte, verhinderte ihn der Tod im Anfange des Jahres 1491; sein Schwestermann Efendipulo ergänzte ihn[192]. Von diesem Abschnitt hat der Ergänzer nicht einmal eine Reinschrift vorgefunden, so daß Efendipulo mit Recht sagt, daß ihn selbst das Vorgefundene nicht befriedigte. m. Abschnitt über die Incestgesetze (Seder 'Arajot), in 7 Kapiteln ausführlich abgehandelt. Dieser Abschnitt gehörte eigentlich zu dem, welcher über Eherecht handelt (Seder Naschim); wurde aber der Wichtigkeit wegen ganz besonders behandelt[193]. n. Abschnitt über das Eherecht (Seder Naschim); in 16 Kapiteln. o. Abschnitt über die Beschneidung; in 5 Kapiteln abgehandelt. p. Abschnitt über Trauergesetze und Erbrecht, in 2 Thei-

len behandelt, von denen der erste 4, der zweite vom Erbrechte 5 Kapitel hat; letzterer ist ebenfalls nicht vollendet worden, da der Tod die Arbeit unterbrach. Von da ab folgen die Ergänzungen Efendipulo's, die weiterhin besprochen werden sollen. Es bleibt mir noch zu erwähnen, daß der erwähnte Josef Toroki einen Kommentar zu Baschiatschi's Abschnitt über 'Arajot geschrieben[194] und daß Ahron ben Jehuda über das ganze Werk Adderet einen kurzen Kommentar verfaßt hat[195]. Eine Nachbildung des Baschiatschi'schen Gebotenbuches schrieb Josef Bagi (ben Mose) unter dem Titel Schulchan Chaberim (Tisch der Genossen)[196], wie er überhaupt den Spätern zum Muster gedient hat. Die erste Ausgabe das Adderet nebst den Ergänzungen Efendipulo's besorgte ein Enkel unseres Elijja, nämlich Elijja ben Mose ben Elijja Baschiatschi, zu Konstantinopel, 1530—31 f. bei Gerson Sancino; sie umfaßte 117 Blatt. Da jedoch diese Ausgabe sehr selten wurde, so besorgte der oft genannte Firkowitsch eine zweite Ausgabe zu Koslow 1835, aus 102 Haupt- und 34 Ergänzungs-Blättern bestehend. In dieser letzten Ausgabe sind die drei kleinen Sendschreiben ohne besondere Paginirung vorgedruckt. In der Bodleyana (ms. or. 404) liegt ein Theil dieses Werkes handschriftlich, mit einer lateinischen Uebersetzung versehen.

24. Kürzer kann über die andern drei Schriften Baschiatschi's hier referirt werden. Er schrieb noch 6. Sefer Keli ha-Nechoschet d. h. über Anfertigung und Gebrauch des Astrolab, zugleich über Astronomie, Astrologie ꝛc., in 3 Abschnitten abgehandelt[197]. — 7. Melizat ha-Mizwot oder die sämmtlichen Gebote in der Form eines Lehrgedichtes, in den gedruckten Gebet-Ordnungen aufgenommen[198]. Es ist wahrscheinlich nach dem Muster ähnlicher rabbanitischer Arbeiten angefertigt.

25. Der Styl Baschiatschi's ist wie der Abravanel's klar und durchsichtig, nur etwas breit; er unterscheidet sich daher vollständig von dem Style seiner Vorgänger und man merkt allenthalben die Lectüre der rabbanitischen Schriften. In seinem Hauptwerke Adderet giebt er zu jedem Abschnitte eine Einleitung in gereimter Prosa und auch Gedichte, worin er das Allgemeine des Inhalts auf die Bahn der Philosophie führt und dadurch der

Diction großen Schwung und eine fesselnde Begeisterung verleihet. Auch das große Einleitungsgedicht und manchmal auch die Epiloge der Abschnitte tragen diesen Charakter. In seiner Polemik gegen die Rabbaniten giebt er den aus Spanien stammenden Gelehrten das Zeugniß, daß sie die Schrift nach dem einfachen Wortsinne auffassen und der überzeugenden Wahrheit sich nicht verschließen, während die aus Deutschland mit verdüstertem Sinn und verschleiertem Verstande sind und nur das Bizarre suchen und in ihrer finstern abstoßenden äußern Erscheinung eine arrogante Orthodoxie zur Schau tragen[199]. In Bezug auf seine Schriften ist noch zu erwähnen, daß er auch ein Sefer Dinim d. h. über das Civilrecht zu schreiben die Absicht gehabt hat[200], ohne daß er jedoch zur Ausführung desselben gekommen ist.

26. Der Schwestermann Elijja Baschiatschi's und nur um einige Jahre jünger war Kaleb Efendipulo[201] ben Elijja ben Jehuda, der sich nach den Anfangsbuchstaben ABA, d. h. Efendipulo ben Elijja[202] nennt und mit seinem Schwager zusammen besprochen werden muß. Er stammte vermuthlich aus Adrianopel, woher auch sein Schwager Elijja war und hatte daselbst sowie in Konstantinopel theils bei Karäern, theils bei den Rabbaniten Komtino und Misrachi Unterricht in der national-jüdischen und in den externen Wissenschaften erhalten, so daß er in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts als Kundiger der jüdischen Theologie, der Arithmetik, der Algebra, der Astronomie und der religiösen Poësie galt. Wie bei den meisten karäischen Gelehrten jener Zeiten haben wir nur wenige Data über Efendipulo's Leben. Wir wissen nur, daß er 1497 an den Ergänzungen zu Elijja Baschiatschi's Adderet gearbeitet hat und bald darauf (1498) gestorben ist, ohne die Ergänzungen zu vollenden[203], daß er 1496 das astronomische Buch des Abu 'Ali ben el-Hassan Ibn Heitam[204], 1490 die hebräische Uebersetzung der Metaphysik von Ibn Roschd gekauft[205], 1488 el-Ghazzali's Kawnot ha-Pilosofim in der hebräischen Uebersetzung von Isaak Albalag[206] und 1482 einen Auszug aus dem Almagest von dem Sevillaner Ibn Aflach in der hebräischen Uebersetzung[207] abgeschrieben hat, so daß wir annehmen dürfen, daß er c. 1430 zu

Adrianopel geboren ist. Seine eigenen schriftstellerischen Werke auf den verschiedensten Gebieten der Wissenschaft, seine Indices zu älteren Werken und seine erworbenen oder kopirten Handschriften fallen also zwischen 1450—1495. Efendipulo erlangte schon frühzeitig durch die von ihm erworbenen Kenntnisse, zu denen Komtino und Misrachi nicht wenig beigetragen hatten, den Titel eines Chacham, der bei den Karäern dem eines Rabbiners entspricht; aber er blieb ohne eine bestimmte Anstellung in einer karäischen Gemeinde und hatte daher, da er blos durch Heranbilden von Jüngern den Unterhalt erwarb, keinen bestimmten Wohnort. Wie wir aus Nachschriften seiner Werke erfahren, lebte er bald in Adrianopel bald in Belgrad ('Ir ha-Laban), bald in Konstantinopel, bald in dem Dorfe Karsaria, welches Konstantinopel gegenüber liegt[208], allenthalben die Jugend unterrichtend und Schriften abfassend. Da er vom Unterrichte lebte, so mußten seine Schüler sich verbindlich machen, das Erlernte ohne seine Erlaubniß nicht weiter zu lehren. Wir haben darüber in einer Pariser Handschrift eine Urkunde vom 9. Ijjar 1488[209], die uns Carmoly in deutscher Uebersetzung mitgetheilt hat[210]; darin heißt es: „Ich Josef ben Mardechai erkläre hiermit, daß ich mich eidlich verpflichtet habe, keinem Menschen in Konstantinopel, er sei Karäer oder Rabbanit, irgend eine Exegese oder ein Buch, weder der praktischen noch der theoretischen Arithmetik, Geometrie oder Astronomie, insofern ich solche unter Anleitung meines Lehrers, des Chacham Kaleb Efendipulo, sowohl vor diesem Vertrage als von jetzt an und weiter studirt habe, so lange dieser lebt, weiter zu lehren. Gleichzeitig habe ich mich eidlich verpflichtet, dafern ich die Erlaubniß einen andern darin zu unterrichten von ihm empfange, solches nur gegen eine gleiche Verpflichtung des zu Unterrichtenden zu thun“.

27. Von diesem kurzen Lebensabrisse gehen wir zur Aufzählung seiner Schriften über, welche über Einiges aus seinem Leben Aufschluß geben und seine Bedeutung für die literarische Entwickelung der Karäer hervorheben. Er schrieb 1. Sefer Gan ha-Melech (Königs-Garten)[211] oder Repertorium des Schönsten und Besten seiner schöngeistigen und wissenschaftlichen Ergebnisse und Früchte, seiner Entscheidungen über physikalische, mathe-

matische und metaphysische Fragen, eine an seine Söhne und Schüler gerichtete Anleitung zu schriftlichen Aufsätzen ꝛc. Dasselbe ist ein großes, umfängliches Werk, in 12 Abschnitten, deren jeder wiederum in viele Kapitel zerfällt. Aus dem 45. Kapitel des Abschnittes über die Chronologie (Taarich) führt Efendipulo selbst in seinen Ergänzungen zum Adderet Einiges an[212] und der Verfasser des Dod Mardechai, welcher die nach Lithauen gekommene Original-Handschrift zu sehen Gelegenheit gehabt hat, ist des Lobes voll über dieses großartige Werk[213]. Auch Luzki in seiner Bibliographie beschreibt es ausführlich nach Inhalt und Form[214]. 2. Sefer ʿAssara-Maʾamarot d. h. das Buch der zehn Abschnitte oder Vorträge[215]. Mardechai ben Nissan spricht von diesem zweitwichtigen Buche „es sei ein Kommentar zum Hochliede und zum 119. Psalm, welcher seiner Ansicht zufolge auf die Spaltung zwischen Karäern und Rabbaniten hindeute". „Das Buch", sagt er ferner, „sei voll alles Guten, es umfasse Religionsphilosophisches, Nomologisches und gebe die Gründe für die Gebote an"[216]. Der Bibliograph Luzki beschreibt es noch überdies „als aus 10 Abhandlungen bestehend, von denen jede mit Einleitung und Epilog versehen ist, worin die Elemente des Gesetzes, die Wurzeln des Glaubens und sonst Religionsphilosophisches erklärt wird"[217]. Aber weder Mardechai noch Luzki geben ein getreues Bild von der Oekonomie und Form dieses Buches, obgleich sie es vor sich gehabt haben und ersterer daraus Bruchstücke mitgetheilt hat[218]. Efendipulo selbst gibt jedoch im Vorworte die Disposition des Werkes in folgender Weise an[219]: „Es ist alter Brauch der Karäer[220], an den 7 Sabbaten zwischen Passah- und Wochenfest vor Sonnenuntergang den 7. Theil des 119. Psalms, welcher zu diesem Zwecke in 7 Theile zerfällt wurde, zu recitiren. Unser Autor nahm jeden der 7 Theile des Psalms zum Thema einer Abhandlung, stets eingeleitet durch eine allgemeine religionsphilosophische Einleitung und mit einem ähnlichen Epilog (Chatima) versehen. Zu diesen 7 Abhandlungen kam endlich eine achte für das Wochenfest als Feier der Gesetzgebung, worin über Ursache und Zweck des Gesetzes und der Offenbarung gehandelt wurde und wozu Ex. 19, 1 flg. als Tagestext die Grundlage bildete. Voran

ist. — 13. Nachal Eschkol, ein Index zu Hadassi's Eschkol ha-Kofer und mit demselben gedruckt, worüber unter Hadassi berichtet wurde[239]. — 14. Eine Sammlung religiöser Poësien, von denen eine Anzahl sich in dem karäischen Hymnarium befinden. — 15. Fortsetzungen zu seines Schwagers und Lehrers Werk Adderet Elijjahu, und zwar a) Fortsetzung zu Seder Thum'a, was Elijja Baschiatschi unvollendet gelassen[240]; b) Fortsetzung zu Seder Jeruscha, wo er nach einer poëtischen Einleitung und Schilderung des vorgefundenen handschriftlichen Materials des Adderet, noch Seder Schemitha wa-Jobel in 19 Kapiteln, Seder Kil'ajim in 13 Kapiteln, über Schebu'a (Eid) in 16 Kapiteln hinzugefügt hat. Diese Ergänzungen am Schlusse des Adderet sind sehr umfänglich und umfassen 34 Folioblätter, die in besonderer Paginirung dem Adderet Baschiatschi's angeschlossen sind.

28. Den Schluß der Gelehrten-Reihe dieses Zeitabschnittes bildet der gelehrte Jüngling Mose Baschiatschi, Urenkel des berühmten Gesetzlehrers und Decisor's Elijja Baschiatschi. Mose ben Elijja ben Mose ben Elijja Baschiatschi wurde 1554 zu Konstantinopel geboren[241]. Nach der biographischen Mittheilung des ersten Abschreibers des Matteh Elohim v. Baschiatschi, angefertigt nach der eigenen Handschrift des Verfassers, studirte er frühzeitig außer dem Hebräischen, Talmudischen und Rabbinischen noch griechisch, arabisch und spanisch, um die in diesen Sprachen verfaßten Werke der Juden lesen zu können[242]. Mit dem ganzen karäischen Schriftthum seit Anan machte er sich bekannt; auch das rabbanitische Schriftthum im Talmud und Midrasch blieb ihm nicht fremd. In seinem 16. Jahre, d. h. um 1570 hatte er bereits viele Werke geschrieben, die aber bei einer um diese Zeit ausgebrochenen Feuersbrunst zu Konstantinopel mit den meisten dortigen karäischen Schriften bis auf sechs, die gerettet wurden, zu Grunde gegangen sind. Das Buch Baschiatschi's, „der Stab Gottes" genannt, das am Schlusse defekt ist, war eins der geretteten. Ungeachtet seiner Jugend wurde Baschiatschi verläumdet und verfolgt, ohne daß wir die Veranlassung erfahren. Gezwungen seine Heimat zu verlassen und auszuwandern wollte er dies zu einer großen Reise in ferne Länder benutzen,

um die Karäer-Gemeinden in Palästina, Aegypten, Syrien, Irak und Persien aufzusuchen und ihre Schriften in den verschiedensten Sprachen zu erforschen und zu erwerben. Er wollte aus dem alten Schriftthume die Beweggründe der karäischen Spaltung ermitteln und zählte im Vorworte zu dem genannten Werke theilweise diejenigen Werke der Alten auf, die er durchforscht, auf die er sich gestützt und aus denen er Notizen zur Aufhellung der älteren Geschichte der Karäer geschöpft hatte. Hie und da erhalten wir auch Kunde von seinen Wanderungen. Von Damask und Palästina erzählt er, daß man daselbst Jeschu'a's Ansichten über die Incest-Gesetze ('Arajot) verwirft und daß man vielmehr den Einrichtungen Samuel el-Maghrebi's und Jefet Ibn Zaghir's folgt. Er berichtet ferner von seinen Wanderungen nach Aegypten, daß er einige Zeit sich in Alexandrien aufgehalten und dort eine prächtige Moschee gesehen habe, die früher eine rabbanitische Synagoge, angeblich von Simon ben Schethach herrührend, gewesen sei, wie die Moslemen und die Rabbaniten bezeugten. In Kahira habe er bei dem damaligen Nasi Samuel ben Salomo eine dreihundert Jahre alte Handschrift gefunden, worin die karäische Traditionskette von 1271 bis auf Mose hinauf geführt wird. In Kahira hätte er noch eine ansehnliche aus 300 Werken bestehende Synagogen-Bibliothek der Karäer vorgefunden, wenn diese nicht 1570 an einem Freitag Abend von arabischem Pöbel, der mit brennenden Fackeln in die Karäer-Synaoge gedrungen war, gänzlich vernichtet worden wäre[243]. Seine Reise-Notizen über die karäische Genossenschaft, diese Aufsuchung und Sammlung des karäischen Schriftthums wurden jedoch durch seinen zu frühen Tod unterbrochen. Mose Baschiatschi starb den 26. Ijjar 1572 im Alter von achtzehn Jahren und sein trauernder und betrübter Vater suchte mit Mühe seine nachgelassenen und noch erhaltenen handschriftlichen Bruchstücke zu erlangen. Er übergab sie sodann einem kundigen und gelehrten Schreiber zum Ordnen und Dirigiren. Zwei Brüder zu Konstantinopel, Elijja und Baruch ben Salomo, veranlaßten den unbekannt gebliebenen Schreiber, das von Baschiatschi Erhaltene mit noch einigen andern Sachen in einen Codex zu vereinigen, was zu Konstantinopel im Jahre

1575 geschehen ist. Dieser Codex vom J. 1575 wird noch in der Leydener Bibliothek bewahrt. Die biographische Skizze, welche jener anoyme Schreiber in einem Vorworte angefügt hat, zog Mardechai ben Nissan aus Krasnoi-Ostro in seinem Dod Mardechai aus; hier habe ich eine skizzirte Uebersetzung davon gegeben, mit Bereicherungen aus seinen Werken.

29. Ich komme nun zur Vorführung seiner Schriften, aus welchen sich zugleich eine annähernde Charakteristik dieses frühreifen Jünglings ergeben wird. Er schrieb zuerst ein Sefer Jehuda[244], woselbst in einigen Kapiteln über die Unterschiede zwischen Rabbaniten und Karäern in Bezug auf die Incestgesetze abgehandelt wurde. Er nannte diese Schrift auch Sefer 'Arajot[245]. In der Ueberschrift des oben erwähnten Codex aus dem Jahre 1575, worin von diesem Werke nur drei Kapitel erhalten sind[246], sagt der Schreiber ausdrücklich, daß er es nur soweit vorgefunden habe[247], und daß es eigentlich das Buch 'Arajot heiße[248]. Baschiatschi ist sich des Reichthums auf diesem Gebiete vollkommen bewußt, welchen die zahlreichen Vorarbeiten dargeboten haben. Diesen Gesetzestheil hatten el-Bazir und Furkân, der ältere und jüngere Ahron mehr oder weniger ausführlich behandelt; er wollte nur den großen von ihm verehrten Lehrern wie ein Schüler folgen. „Ich bin", sagt er am Eingange[249], „wie Einer, der hinter den Schnittern Aehren auflieſt und hinter Winzern eine Nachlese hält. Ich richte meinen Gedankengang auf die stolzen, hohen und göttlichen Berge, auf unsern berühmten Patriarch (Nasi) Saadja, welcher ein Schmuck unseres Angesichts und unser Rüstzeug ist, auf seinen Schüler Josef ben Abraham ha-Roëh (el-Bazir), welcher unser Düster erhellt hat, auf den Jünger desselben Jeschu'a (Furkân), auf Ahron ben Josef und Ahron ben Elija. Ueberallhin wandere ich, so mich der göttliche, heilige Geist treibt; ich folge nur der großen Weisen-Schaar nach; wo die Meisten in ihren Entscheidungen sich hinneigen, dahin neige ich mich auch in der Entscheidung der Halacha, und wenn ich zwischen divergirenden Meinungen zu entscheiden habe, so werde ich mich am liebsten unbestimmt halten"[250]. Diese Abhängigkeit und Unterordnung verhindert ihn aber nicht, zuweilen feine, interessante Bemerkungen zu machen,

die zwar für den Stoff an sich nur von geringem Belang, aber für die Entwickelungsgeschichte von Interesse sind. So erzählt er, daß ihm über 'Arajot mehr als sonst Jemandem Material zu sammeln vergönnt war[251], daß er auch die Bücher der Gelehrten nach Jeschu'a, d. h. die seiner Gegner, wie die von Israël el-Maghrebi, Jefet Ibn Zaghir, Samuel el-Maghrebi, Abu Sa'id ha-Nasi und Josef ben Mose ha-Kohen Bagi, die bekanntlich die letzten Autoritäten bilden, fleißig studirt habe[252]. Von Ahron ben Elijja erzählt er, daß er die Vollendung seines Gebotenbuches nicht erlebt und daß er in dem Abschnitte über 'Arajot seine eigene Meinung mit Absicht zurückgehalten habe und blindlings dem Jeschu'a und dem Salomo ha-Nasi gefolgt sei[253]. Indem wir von dem materiellen Inhalte der drei erhaltenen Kapitel in der Leydener Handschrift absehen[254], wollen wir nur noch bemerken, daß er seinen Urgroßvater Elijja Baschiatschi öfter unter dem Namen Sekeni als Gewähr citirt[255], das byzantinische, damals schon türkische Reich noch Rum nennt[256] und im Geiste des ganzen Zeitabschnittes die Ueberlieferungs-Gläubigen[257], die talmudischen Schriften[258] und die rabbanitischen Gelehrten[259] ebenfalls in der Behandlung seines Thema's anführt.

30. Ein zweites Werk Baschiatschi's, das sich, wenn auch am Schlusse defect, noch handschriftlich erhalten hat, ist sein Sefer Sebach Pesach[260], worin die rituellen Fragen behandelt werden, ob die Thierschlachtung für den Tisch und die Fortbewegung von Geräthen an den Ruhetagen, d. h. an Sabbaten und Festtagen zu gestatten sei[261]. Die Behandlung dieses rituellen Stoffes geschieht in einzelnen Abschnitten und Kapiteln[262]. Nach einer großen oratorischen Einleitung und nach einem vorangegangenen künstlichen[263] Gedichte mit dem Akrostich Mose Baschiatschi erzählt er, daß er auf seiner mühevollen Wanderung (1571) die erwähnten rituellen Fragen aufgeworfen habe; hierauf folgt sodann ein fingirter Dialog zwischen ihm und seinem Urgroßvater und letzterer giebt dieser Abhandlung den symbolischen Titel Sebach Pesach. Es werden dann ausführlich drei verschiedene Ansichten der Gelehrten[264] über den Gegenstand der Verhandlung entwickelt. Für die erste Ansicht werden als Autoritäten angeführt Ahron, Josef el-Kirkisâni,

Israël ben Daniel[265], Dawid ha-Nasi und Abraham el-Wasir[266]. Für die zweite Ansicht führt er als Autorität blos Saadja (Sa'id) ben Jefet ha-Lewi an und für die dritte Ansicht wird gar kein Name als Autorität genannt. Daß die Vertheilung des Stoffes in Abschnitten (Delatot), die wieder in Kapitel (Perakim) zerfallen, geschieht, ist bereits oben bemerkt worden[267]. Hier will ich nur anführen, daß das erste Kapitel des zweiten Abschnittes mit dem Epigraph schließt: „So weit habe ich es handschriftlich gefunden, da der Verfasser es zu vollenden nicht gewürdigt wurde; denn er ging heim in eine andere Welt und ließ Vater und Verwandte in brennendem Schmerze zurück" [268]. Einige Notizen, welche unser Baschiatschi gelegentlich über Schriften und Verfasser in diesem Werke giebt, verdienen noch besonders hervorgehoben zu werden. In Aegypten, und zwar in Kahira wo er wahrscheinlich gestorben (1572), fand er noch einzelne alte Blätter von Anan's aramäisch geschriebenem Buche der Gebote, woraus er ein ganzes Blatt aufnahm[269], wie schon vor ihm Furkân Ibn Asad ein ganzes aus 16 Paragraphen bestehendes Kapitel seinem Gebotenbuche einverleibt hatte[270]. Er gedenkt ferner eines arabischen Auszuges aus Josef el-Bazir's Kitâb el-Sirâǵ oder Sefer ha-Meorot (Maor), angefertigt von Mose ben Salomo ha-Lewi mit dem Beinamen Zikâni; dieser Auszug führt den Titel Kitâb el-Muchtazir el-Chawâr[271]. Baschiatschi citirt aus diesem Auszuge arabisch und giebt dazu die hebräische Uebersetzung, wie er auch mit den Citaten aus Israël ben Daniel's Gebotenbuch, aus Josef el-Kirkisâni's u. a. gemacht hat, so daß wir daraus schon auf seine Kenntniß des Arabischen schließen können. Das Gebotenbuch von Israël ben Daniel hat er wegen seines Anfanges unter dem Titel Mizwat Jehova Barah angeführt und zwar arabisch mit eigener hebräischer Uebersetzung; Israël selbst hat er zu den Theosophen oder Kabbalisten gezählt[272]. Sonst citirt er noch das Vorwort zu Jeschu'a's Buche ha-Jaschar, den Kommentar zum Fünfbuche von Abu'l-Farâǵ Harûn und noch einige andere Arbeiten, was seinen Ausspruch, er habe viele Bücher gesehen, vollkommen bestätigt.

31. Das dritte bedeutendste Buch Mose Baschiatschi's ist sein

Werk Matteh Elohim (der Stab Gottes), von welchem der Verfasser des Dod Mardechai eine alte aus einem fernen Lande stammende leider unvollständige Handschrift besessen und vielfach ausgezogen hat[273], die in der Leydener Bibliothek sich nicht findet, wie von dem dortigen Katalogisten fälschlich angegeben ist, sondern in der Pariser Sammlung der hebräischen Handschriften liegt[274]. Das Werk behandelt: a. die Motive und die Geschichte der karäischen Spaltung, ein Thema, worauf er seine Forschung, seine Reisen, seinen Fleiß und sein Studium gerichtet hatte. In dem großen Vorworte giebt er die Werke an, welche er zu diesem Zwecke studirte und die er als Gewähr betrachtete und sucht im Texte zu urgiren, wie die Karäer das talmudische Schriftthum (Mischna, Talmud, Agada, Barajta, Pesikta, Sifra, Sifre, Mechilta, Rabbot, Jalkuth rc.) als das ihrer Altvordern anerkennen, nur daß sie die Tradition von Schammai und seiner Schule im Gegensatze zur Hillel'schen Partei angenommen und bis auf Anan bewahrt haben. Sodann folgt b. eine ausführliche und umfängliche Ueberlieferungs-Kette der Karäer, in welcher die karäische Tradition von Mose bis auf den Nasi Boas II. zu Kahira der rabbanitischen gegenüber gestellt wird. Baschiatschi hat diese Kette von Jefet Ibn Zaghir empfangen. Er benutzte dazu, freilich ohne kritische Prüfung, eine Anzahl alter Werke und unter denselben namentlich eine dreihundert Jahre alte Ueberlieferungskette, die er bei dem damaligen Nasi Samuel ben Salomo vorfand. Daran fügte er eine Abhandlung, worin über die Sadukäer und Boëtosim gehandelt wurde und der Nachweis geliefert werden sollte, daß nur der Haß der Rabbaniten den Karäern den schimpflichen Namen Sadukäer beilegen konnte. Die Fragmente in Dod Mardechai bestätigen diesen Inhalt. c. Die hermeneutischen Normen der Karäer bei Auslegung der Schrift (Middot), im Gegensatze zu oder in Abweichung von den rabbanitischen Normen. — d. Endlich die 613 Vorschriften des Fünfbuches, angelehnt an die 613 Buchstaben des Dekalogs, in schöngeistiger Rede dargestellt. Nach diesem Inhalte beschreibt Simcha Luzki dieses Werk[275], während andere Bibliographen dasselbe fälschlich mit Sefer Jehuda verwechselt haben.

32. Außer diesen drei Hauptwerken[276], die sich sämmtlich nicht vollständig erhalten haben, schrieb er noch 4. ein Sefer Ruben[277], über die Dogmen und Glaubenswurzeln in philosophischer Weise handelnd, welches Werk Puzki als ausgezeichnet beschreibt[278]. Indeß kann man schon aus der Beschaffenheit der frühern Bücher schließen, daß auch hier nur die matte Wiederholung geboten wurde, geschöpft aus vorgängigen Quellen. Neben diesen in vier Werken erhaltenen Arbeiten des Jünglings schrieb er noch 5. akrostichische religiöse Lieder, wie sein Urgroßvater Elijja Baschiatschi, nachdem er schon in den aufgezählten Werken bald akrostichische Gedichtchen, bald künstlich stylisirte Vorreden gegeben hatte.

33. Um dieselbe Zeit als der frühreife Jüngling Mose Baschiatschi durch seine Schriften diesen sechsten Zeitabschnitt der karäischen Entwickelung abschloß, vielleicht noch etwas früher, schrieb der gewöhnlich zu Konstantinopel lebende karäische Gelehrte Jehuda Puki ben Elieser Tschelebi ben Isaak Puki[279]. Geboren und erzogen zu Konstantinopel in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, hatte er, wie die meisten Bekenntnißgenossen seit achthundert Jahren, die Wanderlust und das Streben, die karäischen Gemeinden in der Diaspora, in Palästina, Aegypten, Irak und Persien kennen zu lernen und sich über das karäische Schriftthum zu unterrichten. Da er jedoch des Arabischen unkundig war, so konnte er einen großen Theil der alten karäischen Literatur nicht benutzen, wie er ausdrücklich im Vorworte seines gedruckten Werkes sagt[280]. Im Jahre 1571 war er auf seinen Wanderungen in Kahira, wohnte im Hause des damaligen karäischen Nasi, fand da, wie er im besagten Vorworte erzählt, viele karäische Schriften und erfuhr auch, daß alle Gemeinden bald in ihren Synagogen bald in ihren Gemeinde-Häusern dergleichen Büchersammlungen hatten, die aber häufig leider ein Raub des Feuers oder der Plünderung wurden[281]. Man erzählte ihm auch, wie kurz vorher (1570) dreihundert kostbare und grundlegende Werke der Karäer aus der großen Karäersynagoge zu Kahira geplündert und vernichtet wurden[282]. Nachdem Puki schon in seiner Vaterstadt früher (1553) seine Abhandlung Sot

li-Jehuda[283] geschrieben hatte, vollendete er in Kahira c. 1573 sein Werk Schaʿar Jehuda und starb, in seine Heimath zurückgekehrt, bald daselbst c. 1575.

34. Ich komme noch zu seinen zwei Schriften. Die erste Schrift, Iggeret Sot li-Jehuda[284] genannt und von ihm selbst in seiner andern Schrift citirt, behandelte den bekannten Streitpunkt zwischen Josef el-Bazir und Jeschuʿa in Bezug auf ʿArajot. Wie er selbst sagt, hat er sie zwanzig Jahre vor seinem zweiten Werke verfaßt. Die andere Schrift Puki's führte den symbolischen Titel Schaʿar Jehuda (die Pforte Juda's), verfaßt zu Kahira c. 1573; er bespricht darin die Incest-Gesetze in ausführlicher Weise[285]. Dieses Werk mit seinem großen Vorworte, das zum beträchtlichsten Theile von Wolf in seiner hebräischen Bibliothek (III. 294) abgedruckt ist, wurde von Jehuda Puki's Sohn Isaak Puki und von dem Bruder Mose ben Jehuda Puki durch den Druck zu Konstantinopel 1581 herausgegeben[286]. Seine Hauptquellen waren Ahron ben Elijja und Elijja Baschiatschi, nach denen er gearbeitet hat. Das Buch ist mit zahlreichen Encomien versehen. Die Encomiasten Samuel ben Salomo[287], Mose de Zurudi[288] ben Jehuda Maruli[289], Mose Bagi[290], Mose Potschi Maruli[291], Elijja Maruli, u. A., welche zur Zeit der Ausgabe (1581) in Konstantinopel gelebt haben, sind als die Beginner der neuesten Epoche zu betrachten und daher eine Aufgabe für die Darstellung des Zeitabschnittes 1575—1860.

35. Ein Rückblick auf den Zeitraum von 675 Jahren der karäischen Entwickelung (900—1575), der hier in vier Abschnitten dargestellt ist, entrollt vor unseren Augen das lehrreiche Bild eines geschichtlichen Kulturprozesses, welchen diese jüdische Sekte durchgemacht hat. In dem geschilderten literarischen Leben und Treiben zeigt sich ein Auf- und Niedergang, eine allmälige Wandlung vom Lenz zum Herbst; sie giebt Zeugniß von der einstigen Lebensfähigkeit dieser religiösen Partei, welche seit 750 gegen die Traditionsgeltung im Judenthume protestirt. Das karäische Schriftthum ergänzt die jüdische Literatur und bildet für den Ausbau einer jüdischen Literaturgeschichte ein unentbehrliches Mittelglied. Die theologische Seite des jüdischen Schriftthums, die in Folge des jüdischen

monotheistischen Wesens stets überwiegt, würde ohne Hineinziehung der karäischen Literatur nur ein Torso sein. Es würde ihr die Beweglichkeit fehlen, welche durch den Kampf entsteht, wie die christliche Theologie ohne Herbeiziehung der ankämpfenden Sekten in Eintönigkeit und Stagnation versunken wäre. In dem Berufe und in dem Ziele des karäischen Schriftthums liegt zugleich der weitere Beruf, einen ansehnlichen Beitrag für die allgemeine Entwickelung der literarischen Kultur geliefert zu haben. Die schriftstellerische Bethätigung des menschlichen Geistes hat ihren Antheil an der Entwickelung der literarischen Kultur der Menschheit. Speciell zur Betrachtung des Karäerthums mich wendend, konnte ich freilich nur selten die gegenseitigen Beziehungen zwischen dem karäischen und rabbanitischen Schriftthume kennbar machen; aber dieses geschah nicht aus dem Grunde, weil diese Bezüge nicht vorhanden waren, sondern weil ich in den schwerzugänglichen und mangelhaften Schriftquellen die Fäden der Bezüge nicht immer entdecken konnte. Denn wie auch die karäischen Geisteserzeugnisse in den Kreis der Genossenschaft gebannt waren und die Rabbaniten im Allgemeinen das Schriftthum der Karäer wenig zu beachten schienen, so weiß man doch aus gegenseitigen Andeutungen, daß eine literarische Beziehung ohngeachtet des Parteihasses stattgefunden hat. Möge es unserer duldsamern Zeit vorbehalten sein, die karäische Literatur als einen beachtenswerthen Bestandtheil des jüdischen Schriftthums in die geschichtliche Forschung einzuschließen um die literarischen Sünden der unduldsamen Vergangenheit zu sühnen! Das wissenschaftlich gesunkene Karäerthum des 17. und 18. Jahrhunderts möge nicht die Geistesarbeit seiner hellleuchtenden Vergangenheit vergessen machen, da es auch in seinem separatistischen Aufbau einer Literatur mit aller Anspannung der Geister für die Mission des Judenthums gearbeitet hat. Was der Geist in seinem Streben nach Wahrheit erzeugt hat, verdient für die Zukunft erhalten zu bleiben; die Forscher können untergehen, die Forschungen und die zur Wahrheit führenden Bahnen müssen dem Gedächtniß gewahrt werden.

Anmerkungen und Nachweise.

Dritter Abschnitt.

1. GA. 1 des Hâja (in Tha'am Sekenim p. 54-8), woraus man sieht, daß solcher und ähnlicher Aberglaube auch unter den Juden Palästina's, Afrika's, Frankreichs und Griechenlands verbreitet war und daß Schriften circulirten, welche den Aberglauben verbreiteten: וכמה ספרים מסורים אצלינו כתוב בהם כמה מהשמות ושמות מלאכים וצורת חותמו . . . . . . והיו הזקנים ואנשי היראה כשרואין אותם הספרים מתפחדים מהם.

2. Hâja l. c. S. 56. Das mystische Buch חרבה דמשה (das Schwert Mose's) begann mit ארבעה מלאכים ממונים על החרב (l. c.) und dieses wie רזה רבה (das große Geheimniß) war in palästinisch-aramäischer Sprache abgefaßt, daher im Definitiv ה für א. Der Inhalt des hebräisch geschriebenen ספר הישר ist uns unbekannt und man weiß nur, daß es mystisch war. Außer den dreien gedenkt Hâja noch שר תורא, היכלות רבתא und היכלות זעירתא, sowie mystischer משניות. Hâja sagt auch bestimmt aus (l. c.), daß an der Hochschule zu Sora diese Mystik heimisch war, weil Sora in der Nähe des alten Babylon gelegen war, wo der Spuk stets gehaust hatte: יבישיבת סורא היו דברים אלו רובם כי הם קרובים למדינת בבל ובית נבוכדנצר ואנו רחוקים משם וכו׳. Daß diese und ähnliche Schriften stets mannigfachen Wandlungen unterworfen waren, sieht man aus den Hechalot, namentlich aus Charba de-Mosche, das in der HS. Mich. (Ozrot Chaj. p. 26) einen ganz andern Anfang hat. Ueber das ebenfalls in diese Zeit fallende Kitâb el-'Ijjûn el-Nûraï el-Babli, d. h. das Buch der Intuition von Nûraï dem Bagdadenser, s. weiter unten.

3. In einer jüdisch-arabischen Schrift רסאלה אלברהאן פי חרכיה אלחיואן, d. h. Abhandlung der Demonstration über das Schlachten der Thiere (Geiger, jüd. Ztschr. f. Wissenschaft und Leben I. p. 232 flg.), aus dem 12. Jahrh. stammend, wird der Name רב אחא משבאחא geschrieben und man sieht daraus, daß nicht Schabcha zu lesen ist.

4. Ibn Abrat, Chid. zu Berachot 43.

5. Das Ausführlichste über Acha gab ich LB. d. Or. 1851 c. 276; über die richtige Bedeutung von שאלתות s. Das. 313.

6. (§. 4 Ende). Das Ausführlichste über Gliederung und Form, Inhalt und Kritik der Scheëltot habe ich in dem Aufsatze: „die ersten drei Jahrhunderte nach Abschluß des Talmud" in LB. d. Or. 1851 p. 312 flg. gegeben.

7. הלכות פסוקות oder קצובות. Siehe das Ausführlichste darüber von S. L. Rapaport in Ker. Chem. VI. S. 236—248 und von S. D. Luzzatto in seinem Bet ha-Ozar 52b—54b. Das Machasor Vitry (HS.) führt von ihm an: ה׳ סוכה, (§. 283) ה׳ ערובי הצרות, (§. 360) ה׳ לולב, (§. 362) ה׳ מגלה, ה׳ פורים, (§. 247), und bei allen werden diese Halachot bald קצובות allein, bald פסוקות וקצובות genannt.

8. S. die vorige Anmerkung.

9. Rapaport l. c., Luzzatto l. c. Maßgebend sind die Zusammenstellungen der Jehudaïschen Halachot mit denen des Simon Kijâra bei Isaak Ibn Ghajât in seinem Sefer ha-Halachot (gedruckt von Is. Bär Bamberger u. d. T. ס׳ שערי שמחה, 2 Theile — Fürth, 1861-2, 4), wo ובפסוקות bald als mit בהלכות übereinstimmend oder ihm widersprechend angeführt wird. Für בהלכות ובפסוקות steht auch בפסוקות ובגדולות (s. Geiger, Ztschr. V. S. 400). Ebenso werden in den jüd.-arab. Schechitha-Regeln (siehe oben) die Halachot des Jehudaï von den הלכות גדולות des Simon unterschieden.

10. Wenn Ibn Ghajât sagt (zu Hil. Sukkah) בהלכות קרואות על פי הלכות שמו של מר רב יהודאי, oder wenn in genannten Schlachtungsregeln אלמנסוכה (אלמנסובה למר רב יהודאי גאון ז״ל heißt zugeschrieben) steht, so ist das keineswegs als Zweifel in die Autorschaft Jehudaï's anzusehen. Der sonderbare Name ס׳ הלכות ראו, den das Kompendium Jehudaï's in dem Sefer ʿArajot des Karäers Jeschuʿa ben Jehuda (vgl. מנד ידהים v. Jos. Kohn Jg. 1856, S. 174) und in den jüd.-arabischen Schlachtungsregeln (s. oben) führt, ist noch nicht enträthselt.

11. Meged Jerachim l. c.

12. Die Chronographen und sonstigen jüdischen Schriftsteller nennen ihn gewöhnlich שמעון קיירא, seltner שמעון הבבלי (in Kol-Bo) und wie es scheint ist קיירא nicht Stadt- sondern Beiname, da es sonst מן קיירא hätte stehen müssen. Dazu kommt noch, daß Kahira erst 980 gegründet wurde, Fastât nur مصر العتيق מצרים genannt wurde und daß dieser Name in den jüdisch-arabischen Schlachtungsregeln (Geiger l. c.) bald קהארא bald קיארא geschrieben wird, so daß auch קיירא wahrscheinlich Kijâra oder Kihâra zu sprechen ist. Auch bei Mos. Rachaami heißt dieser Beiname קיארא, wie Kahira selbst später niemals geschrieben wurde (s. Frankel, Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. IX. S. 189).

13. In einem Gutachten von Hâja (Teschubot Geonim Kadmonim, Bl. 30a, GA. 87) heißt es רבן שמעון בצרויא דתקן הלכות גדולות (fehlerhaft כצרויא gedruckt) und man sieht daraus, daß er als Bazrenser betrachtet wurde. Daraus, daß Simon Kijâra aus Bazra war und in

Babylonien lebte, ist es erklärlich, daß er sich auf das in Bazra gebräuchliche Hohlmaß كيل beruft (ד' כילי בדבצרה 15 b): daß er viele persische Wörter kennt (סכבג, שאהדנה) und talmudische Wörter damit erklärt: daß er sich auf den babylonischen Usus in den beiden Hochschulen beruft und nicht blos mit den Aussprüchen sämmtlicher Gaonen bis 889, sondern auch mit denen von nicht bewürdeten אלופים, die für die Bazrenser Gemeinde ihre Bescheide abgegeben (10c; 24a), als Jehuda und Hûna Alluf, vertraut war, deren Gutachten in den GA.-Sammlungen der Gaonen nicht aufgenommen waren.

14. H. Grätz in seinem Aufsatz: „Autorschaft, Abfassungszeit und Composition der Halachot Gedolot", abgedruckt in Frankel's Monatsschrift f. Geschichte u. Wissenschaft des Judenthum's, 1858 S. 217 flg., hat das Beste und Ausführlichste über dieses Werk gegeben, nur in Bezug auf das Vaterland Simon's wurde die hergebrachte Annahme festgehalten. Für 'א רב sel. (= 890-1) hat Abraham ben David א' נ"ב (= 760) gelesen und dadurch entstand der Irrthum bei den Chronographen.

15. Zu Lev. 23, 4—8.

16. Er nennt ihn arabisch هايى راس المثيبة, was aber noch nicht der Gaon Hâja ben Scherira zu sein braucht, da auch er ראש הישיבה zu Anbar war. Spätere Karäer mögen freilich an den bekannten Gaon Hâja gedacht haben, da ihnen der geschichtliche Sinn abging.

17. Das hebr. Fragment ist eingeleitet durch وهو قال und schließt mit עד כאן לשונו, was ein wörtliches Citat einschließt. Die Originalstelle ist abgedruckt Lik. A. 149 flg.

18. Lik. A. 33: (ומ) הם עושים בעזרת שדי את המועדים ב' ימים יום א' בראיית הירח ויום א' כאשר היו עושים לפנים, ועם כל זה גם חוקרים ודורשים. ויש מהם שהאיר השם עינידם והניחו חשבון העבור הנתון למען חבור ושבו אל דרך האמת במצות ד' ביד נביאיו.

19. Cod. Firk. 10 a.

20. Es heißt das. דע כי המלמדים והפותרים אספו דברים הרבה אשר הם נמצאים במשנה והתלמוד וזכר מה שוכר רב האיי ראש גלות ישראל מן הגרמת העבוד ואשר הוצרך אליו וכ'.

21. Lik. A. 150—1.

22. Das. A. 150—2; vgl. oben 94.

23. Die Stelle im ersten Abschnitte des ס' יהי מאורות heißt: והנה רב האיי ראש הישיבה אמר בספר אשר תקן אותו שיריב על בעלי מקרא ולהחזיק העבור, ואומר כי ר' יצחק (בן) נפאחא עשה העבור ולא עשאו בזדון אלא לקבוץ האומה על דרך אחד, והודו הם כי הירח הוא הנקדם והעבור חדש מזמן קרוב (Lik. A. 150). Das Wörtchen בן bei Nappâcha, das nur hier steht, habe ich als verdächtig eingeklammert.

24. Lik. A. 150: ועוד אזכיר ענין זה בענין חדש מעשה רבי יצהק נפאהא.

25. Eschk. n. 184. 199. 200.
26. חייא was nicht Chija gesprochen werden darf.
27. Eschk. S. 80 a.
28. ס׳ בענין קדוש החדש,
29. Kap. 2. am Ende: זמצד העבור שהם היום הולכים אחריו הוא מכשפים שחברו ר׳ יצחק נפאחא, חברו כדרך המכשפים והמעוננים. Unter מכשפים und מעוננים kann er nur die Astronomen verstanden haben. Lik. A. 150.
30. Nach der citirten arabischen Stelle aus demselben heißt es (Lik. A. 150): „In Wahrheit ist der Kalender, den sie (die Rabbaniten) jetzt in Händen haben, von einem Manne mit Namen Isaak Nappâcha eingerichtet".
31. Lik. A. 150.
32. Das. A. 151.
33. Dahin gehören zunächst Saadja's Halacha-Sammlungen, als: הלכות קדוש (Hal. des Js. Ghajât u. d. T. Scha'are Simcha I. p. 6. 7), ה׳ הבדלה (ib. 13. 15. 16. 18.), ה׳ תשעה באב (ib. 24.), ה׳ ראש השנה (ib. 27. 42.), ה׳ תשובה (ib. 45.), ה׳ יום הכפורים (ib. 59. 60. 62. 63.), ה׳ סוכה (ib. 73.), ה׳ לולב (ib. 103. 115.) u. s. w.

In seinem Jezira-Kommentar (כתאב אלמבאדי) gedenkt er auch ה׳ נדה als eines Theiles von ה׳ טומאה וטהרה (סמ"ג Nidda, Reg. III.); ס׳ השטרות (Scha'are Zedek 17 b), ה׳ גטין (ib. 15 b), ס׳ הפקדון (Meïri zu Abot ed. Stern, p. 17), wo es ausdrücklich heißt, daß er es als Dajjan in seiner Vaterstadt geschrieben hat. Ein ה׳ ירושה in arabischer Sprache liegt von ihm in der Bodleyana u. ein ה׳ שבועות scheint er ebenfalls geschrieben zu haben (Scha'are Schebû'ot v. Js. Albargeloni). In solcher Weise scheint er den ganzen Inhalt des Talmuds und der GAA. der Geonim, soweit sie die Halacha berührten, noch in Fajjûm bearbeitet zu haben; durch dieses große Werk, vielleicht das Größte auf dem talmudischen Gebiete bis auf seine Zeit, mag er seinen Ruf als Talmudist begründet haben

34. Siehe oben Bd. I. dieses Werkes S. 110—12. Ich werde dieses durch I. mit Angabe der Seitenzahl citiren.
35. Daß in dem Citat אבל פי ענין אלהלכות פי ein Halacha-Kompendium citirt ist, wird Niemand anzweifeln, ob aber mit Goldberg und Grätz darunter die von Simon (um 900) oder von Jehudaï (755) zu verstehen, das ist für die Sache gleichgiltig. Auch die Anführung aus ספר רפואות (des Asaf) zu מרוח אשך (S. 28) ist selbst dann nicht zu verwerfen, wenn es auch in der Mischna Bechorot c. 5, 6 und in ספרא (Emor 3, 1) steht, da Asaf's Sefer Refuot aus der talmudischen Literatur das Nöthige aufgenommen.
36. I, S. 112—116.
37. I, 126.
38. ס׳ אכלה ואכלה, so benannt von dem ursprünglichen Anfange, wo אכלה (1 Sam. 1, 9) und ואכלה (Gn. 27, 15) als nur einmal vor-

kommend aufgeführt wird. Es unterschied sich jedoch von der gewöhnlichen großen Masora, wie aus den Citaten ersichtlich ist. Jetzt wurde dieses Werk nach einer einzigen HS. zu Paris von S. Frensdorff mit Uebersetzung und erläuternden Anmerkungen gedruckt (Hannover, 1864, 4).

39. Geiger, jüd. Zeitschrift f. Wissenschaft und Leben I. 316.

40. Das. l. c.

41. Die Stelle lautet: ומצאתי במסורתא רבתי ספר אכלה ואכלה כל ויהי אשר יהיה בו טעם מפסיק ויסמך עליו כף שאחריו יהיה הכף דגש.

42. In der Bodleyana sind 2 HSS vorhanden, die viel vollständiger den arabischen Text geben. Ueber die Erwähnung desselben bei ben Tamim s. Munk's Notice sur Abou'l-Wâlid 54, 2. Daß es dem Verfasser unseres hebräischen Josefon zur Grundlage gedient, ist wahrscheinlich.

43. Der arabische Gelehrte Zana'h ben Achmed el-Kurthubi, welcher in seiner Encyklopädie der Gelehrten auch unserem Gelehrten Israëli einen Artikel gewidmet und den Abraham ben Samuel Ibn Chasdaï in der hebräischen Uebersetzung von Israëli's arabischen כתאב אלאסתקצאת als ספר היסודות wiedergegeben, gedenkt des ס' היסודות und ס' השתן, des ס' הקדחת, ס' המסעדים oder ס' המאכלים von ihm. Diese vier arabisch geschriebenen Werke Israëli's heißen arabisch كتاب اغذيات, كتاب الاستقصات, كتاب الحمات, كتاب البول d. h. von den Elementen, den Nahrungsmitteln, vom Urin und von den Fiebern. Das Buch von heilsamen Nahrungsmitteln ist in hebräischer Uebersetzung in Wien (cod. 141), 14 Abschnitte enthaltend. Das Buch vom Harn in 10 Abschnitten liegt im arab. Original in der Bodleyana und im Vatican (c. 369), ist in lat. Uebersetzung in Opera Isaaci (Leyden, 1515—16) und aus dem Lateinischen wieder in hebr. Uebersetzung in Wien (c. 142). Das Buch von den Elementen in der hebr Uebersetzung von Abr. Ibn Chasdai, dessen Einleitung LB d. or. 1843 c. 231 mitgetheilt ist, liegt in Leyden; das arab. Original ist in vielen großen Bibliotheken. In der erwähnten lateinischen Ausgabe zu Leyden sind medicinische Schriften Israëli's.

44. In lat. Uebersetzung der Opera Isaaci erhalten, aber bei Ibn Chasdai unter diesem Namen erwähnt.

45. Ibn Chasdaï l. c.

46. Ibn Esra's Einl. in den Pent. Ein Bruchstück daraus ist mitgetheilt LB. d. Or. 1850; vgl. noch Kerem Chemed VIII. S. 67.

47. Siehe Dukes, Kuntras ha-Masoret (Tübingen, 1846, 12) S. 9 u. 23.

48. Vgl. meinen Aufsatz: Die Zeitgenossen des Saadja Fajjûmi, LB. d. or. 1849 c. 657.

49. I., 126.

50. Die betreffende Stelle Masudi's ist abgedruckt in de Sacy's Chr. ar. I. 350. Es heißt daselbst, daß die Gesammtheit der Israeliten

zum System der Isma'ah (من الاسماعة) gehöre, und daß Jachja, wie Saadja, ein الملك الاسماعى zur Partei der Isma'ah gehört haben. Der Ausdruck الاسماعة oder اسمعية kann nur aus dem rabbinischen שמועה oder שמעתא herkommen, was für jüdische Tradition steht, wie de Sacy schon richtig erklärt hat, da im Arabischen dieses nicht vorkommt. Die traditionalen Vorschriften, d. h. die man, ohne die Gründe dafür zu kennen, befolgt, heißen מצות שמועיות. Wenn jedoch Makrisi die karäische Spaltung in Bezug auf ihren Kalender ebenfalls zur Partei der اسمعية rechnet, so hat es seine Richtigkeit, weil die Karäer in diesem Punkte der Tradition folgen.

51. Die Identificirung mit Jehuda ben 'Alan bei Pinsker und nach ihm oben I. 98 beruht schon darum auf einem Irrthum, weil dieser Ben 'Alan Karäer war.

52. Auf dem Gebiete der Heilkunde schrieben Asaf ben Berechja zu Jerecho (620), Jochanan ben Sabda von daselbst (650) Massar-Gawih in Bazra übersetzte die medicinischen Pandekten des Presbyter Ahron (680).

53. Auf dem Gebiete der Astronomie schrieben Masch-Allah ben Atari (775), Sind ben Ali (824), Sahl el-Tabari (800) und Andrusgar ben Sadi Firuch (800). Jehuda der Perser (750) schrieb ein Astronomisch-kalendarisches Buch; über Kalenderbestimmungen für die religiöse Praxis schrieben Serini und Anan.

54. Ueber Astrologie schrieb Masch-Allah (775) sein „Buch der Fragen" (ספר השאלות), das Ibn Esra stark benutzt hat.

55. Ueber allgemeine Philosophie schrieb Abu'l-Hassan 'Ali (890) unter dem Titel „Garten der Philosophie". Alle diese Schriftsteller haben freilich nur als Juden geschrieben und können daher gar nicht als Karäer aufgeführt werden; aber da sie es ohne alle Beeinflussung von Seiten der Hochschulen gethan, so ist ihre Aufzählung hier gerechtfertigt.

56. Medinat el-Fajjûm liegt $^3/_4$ Tagereisen vom westlichen Ufer des Nils, 3 Tagereisen südlich von Kahira und war öfters Sitz der Regierung. Neben einer starken muhammedanischen Bevölkerung besaß Fajjum auch eine große jüdische Gemeinde.

57. Saadja selbst übersetzt das פיתום Ex. 1, 11 durch el-Fajjûm (الفيوم), wie die jüdische Tradition es überhaupt gethan und daraus ist Saadja's Beiname פיתומי entstanden. Das biblische פיתום ist aber eine Stadt Niederägyptens östlich vom Nil, welche Herodot πάτουμος Ἀραβίας nennt und die später mit Weglassung des Artikels Θοῦμ genannt wurde (Itin. Ant p. 163 Wesel). S. meine WB. s. v.

58. الاسماعى d. h. Anhänger von الاسماعة. Da im Arabischen dieses Wort eigentlich gar nicht vorhanden ist, so ist es offenbar erst aus שמעתא abgeleitet. Siehe jedoch noch darüber I. 44 und Anm. 18.

59. Menachem Meïri im Vorw. seines Abot-Komm.'s p. 32 sagt: וכן קבלנו מרבינו סעדיה בספר הפקרון שחברו לאחר שנתמנה דיין בעירו בעיר פתום היו בה סירים ומפקידין ממונם זה לזה והיו חולקים תמיד בעניני פקדונות וכו'. Wir erfahren bei dieser Gelegenheit, daß seine Gemeindeglieder um diese Zeit großentheils Kaufleute waren und wie im ganzen Orient eine autonome Gerichtsbarkeit hatten.

60. Vgl. hier oben Anm. 33. wo sein großes Buch der Halachot, das er in Fajjûm verfaßt hatte, besprochen wird. Das in vorhergehender Anm. erwähnte ס' הפקדון bildete nur einen Theil des Halacha-Werkes. Innerhalb der erwähnten Zeit schrieb er seine grammatischen und lexikalischen Werke, aufgezählt LB. d. Or. 1849 S. 684 flg. Seine אזהרות, vertheilt auf den Dekalog, in 113 vierzeiligen Versen: sein מנין תרי"ג מצות, aus einer Einleitung von 14 vierzeiligen Strophen und aus 126 Verszeilen Text, die auf akrostichische vor- oder rückschreitende Alfabete vertheilt sind, bestehend: seine Uebersetzung der ganzen Schrift, theils mit kurzen Scholien, theils mit weitläufigen Kommentaren versehen und so noch mehrere seiner Werke und Dichtungen, und alle diese schrieb er zu Fajjûm.

61. Vgl. das Bruchstück von Saadja's Einleitung in der Londoner Polyglotte VI. Anf.

62. Vgl. I. S. 106 und Anm. 346, wo die betreffenden Stellen aus Abraham ben Dâwud's Buch der Ueberlieferung und aus Ibn Dânon's Bericht in Chemda Genusa p. 28 mitgetheilt sind.

63. In seinem סבוב heißt es ובארץ בבל לומדים פרוש רבי סעדיה שעשה מכל הקריה ומשטה סדרים. Ueber die Uebersetzung der Mischna siehe die Literatur-Geschichte.

64. Ibn Esra's Komm. zur Genesis 2, 11.

65. Er führt an: كتاب تفسير التوراة, jedoch mit dem Beisatze نسقا بلا شرح d. h. angeordnet ohne Uebertragung. 2. كتاب تفسير اشعيا 3. كتاب تفسير النكت 4. كتاب تفسير اليرب 5. كتاب تفسير زبور داود عس 6. كتاب تفسير احكام ابن داود (das Buch der Auslegung der Weisheitssprüche vom Sohne David's, d. h. von Salomon). Daß der Araber nur diese wenn auch die wichtigsten Theile seiner Bearbeitung und Uebersetzung der Schrift anführt, beweiset gewiß noch nicht, daß nicht mehre existirt haben sollen, da er entweder nur diese bekommen haben konnte oder die Notiz sich nicht vollständig erhalten hat. Denn wir haben von dem Fünfbuche noch die Uebersetzung (Scharch) und doch hat er nur eine Auslegung (Taffir) gefunden. 3 und 5 fällt zusammen. Daß die arabischen Titel dieser Bücher etwas gekünsteltes hatten, wie Taffir el-Nukt für die Psalmenbearbeitung und Taffir Achkâm für die Bearbeitung der Sprüche, hat eine Analogie in seiner Benennung der Religionsphilosophie Saadja's كتاب الامثال (Buch der Argumente), während sie sonst كتاب الامانات والاعتقادات geheißen.

66. كتب اللغة (Kutb el-Lughah), worunter Saadja sowohl Grammatik als Lexikographie verstanden.

67. Aufgezählt von mir nach den vorhandenen Citaten LB. d. or. 1849 c. 684.

68. Arabisch تفسير السبعين اللفظة الفردة (Tafsir el-Sab'in el-Laftah el-Furadah). Diese arabisch geschriebene Abhandlung mag ursprünglich Beigabe zu einer polemischen Schrift gegen die Karäer gewesen sein.

69. Siehe LB. l. c. Gegen die lexikalische Arbeit Saadja's schrieb Dunasch Ibn Labrâth Kritiken und Einwendungen (תשובות והשגות), die S. D. Luzzatto noch handschriftlich besitzt. Ibn 'Esra fand die Kritiken, wie er am Schlusse seines Sefat Jeter sagt, in Aegypten vor, die er, so fehler- und mangelhaft sie auch waren, doch widerlegen mußte, was in seinem Sefat Jeter geschehen ist. Das שפת יתר hatte aber dasselbe Schicksal, da es auch nur sehr defect (in 161 Nummern) erhalten ist.

70. Art. הג.

71. Lik. A. 40: ופתר הפותי בחלוף כאשר עשה בעריות. Das Schimpfwort פותי soll auf פיתומי anklingen.

72. Lik. A 67. טען ואמר בס' העריות. Die Stelle heißt

73. Lik. A. 174—6. Die 3 Gedichte, welche an der Spitze des handschriftlichen Wörterbuches von Dâwud ben Ibrahim stehen, finden sich Lik. l. c. abgedruckt und da heißt Saadja שונה (Ketzer), der die Absicht hatte חבר ספר לעקר את דת בעלי מקרא und von seinem Werke heißt es הכחיש והתיר בו רוב שאסרו כל-הורינו מבית שני; ferner עריות מלבו בשרשיו ענפיו. Siehe weiterhin. Eigenthümlich ist der Gebrauch von בנו צפני für ben Josef, weil Josef in der Genesis צפנת פענח genannt wird. Saadja heißt hier الرئيس (Haupt), wie in der arabischen Vorrede Bachja's zu seinen „Pflichten des Herzens“.

74. Lik. A. 65-7: ועתה אשוב להשיב על רברי סעדיה נ"ע ואומר לו אל תגדל פיך בלעגי שפה ובלשון נכריה, והנך סוער בים כאניה, ותחשוב כאשה הומיה וכו'. Die Erbitterung hat diese Sprache gegen ihn eingegeben, da seine Schriften noch lange einen karäerfeindlichen Einfluß übten. Der oben erwähnte Israël ben Daniel sagt in einem Verse: באמרם לי הלא הן הוא כבר מת ואמר חי והן פרש כנפיו.

75. Dieser ist كتاب ال-עבור وهو التاريخ. Das Wort עבור ist als Terminus, der in den jüdischen Schulen gebräuchlich war, beibehalten. Siehe de Sacy, Chr. ar. I. p. 357.

76. Vgl I. 146, Anm. 8.

77. Die HS. befindet sich am Schlusse eines ital. Machasor's bei S. D. Luzzatto und in der Einleitung der aufgeführten שבעה שערים heißt es: על פי הראיות אין אדם יכול להבין קביעות של כל השנה היאך יהא אותו תשרי ומרחשון וכסלו אם כסדרן או שלמין או חסרין אם לא

יחשוב מולד תשרי ואותו שלאחריו לדעת כמה יש בין זה לזה: ברם יהא אותו האיש זכור לטוב ורב סעדיה גאון שמו כן הוא עשה אזנים לתורה ושערים עשה כי לא יצטרך אדם לדעת כי אם מולד ראשון של תשרי ולא תצטרך לחשוב מולד תשרי שלאחריו ומעצמך תוכל להבין על פי המולד מה יהיה משפט כל השנה ואיך יהיו נקבעים מרחשון וכסליו. Nach dieser Einleitung folgen die sieben Pforten, nämlich שער יום א׳ u. s. w. und am Schlusse heißt es כלו ז׳ שערים דרב סעדיה גאון זצ״ל. Früh schon sind diese sieben Sche'arim Gemeingut geworden, ohne daß Saadja's Namen dabei genannt wurde. Isaak Israëli in Jesod 'Olam, das anonyme Sefer 'Ibronot und der Verf. des Thûr führen die Pforten namenlos an.

78. ס׳ עברונות ed. Lublin Bl. 30, oder Ff. a. O. Bl. 21. oder Offenb. 27. Eingeleitet ist dieser Gedenkvers durch חרוזה זו יסד רב סעדיה גאון לידע כמה ימים בהדש יהיה התקופה בלי שום חשבון כלל

79, לוח הזהב s. Sefer 'Ibronot ed. Offenb. Bl. 26.

80. LB. d. Or. 1851 c. 102 flg. Die מפתחות sind לחדשים, למפרע למחזודים und למחזורים, לחצי החדש od. למלאי לבנה, למפרע. Das sachliche dieser Schlüssel ist hier nicht zu besprechen.

81. de Sacy, Chr. ar. I. l. c. Der Titel ist كتاب الشراع oder الشرايع el-Scharaja.

82. Cod. Pococke 266.

83. Nämlich كتاب القيام على الشرايع السمعياء. Sonst wird der Ausdruck سمعية von den Gesetzen im Gegensatze zu rationellen Vorschriften gebraucht, was jedoch am Ende ebenfalls darauf hinausgeht.

84. In einer karäischen Ueberlieferungskette (ס׳ הקבלה), von einem gewissen Elijja Tischbi kopirt, heißt es: ור׳ יוסף הרואה השיגו (לסעדיה הפיומי) ונמצאו שניהם יחד בזמן אחד והקשה עליו רבינו יוסף והוכיח לו בטענותיו כאשר מזכיר בספרו המאור הגדול וחברו בשנת ארבעת אלפים ושש מאות ושבעים שנה ליצירה (= 910). Wir erfahren aus dieser Notiz nicht nur die Abfassungszeit des Sefer ha-Maor, sondern daß auch Josef el-Bazir darin bereits gegen Saadja polemisirte. Siehe LB. d. Or. 1851 c. 742. In gleicher Weise behauptet dies Mose Baschiatschi in seinem ס׳ מטה אלהים (s. Dod Mard. 11 b). Die von Elijja kopirte Schrift hat dem Baschiatschi als Quelle gedient, wie aus der Wörtlichkeit der Wiedergabe ersichtlich ist und die Umwandlung von שבעים in ע hat in Dod Mard. den Druckfehler צ veranlaßt; man darf daher durchaus nicht die Abfassung des מאור um 930 ausetzen.

85. S. die vor. Anm.

86. Ueber Nahawendi vgl. 1. S. 71—78, wozu in Anm. 140—175 die Belege gegeben sind.

87. Vgl. meine Uebersetzung des Emunot zu IV. 4.

88. In dem מספר יסוד Ibn Esra's (ed. Pinsker, als Beigabe zu seiner „Einleitung in das Babyl.-Hebr. Punktationssystem“, Wien, 1863, 8) S. 170 ist dieser Vers von Ibn Esra citirt. Er lautet:

כְּתָבוֹ בֶן-שְׁלֹשׁ עֶשְׂרִים לְהָפֵר

עֲצַת עָנָן אשר קָשַׁר וּמָרַד

und gehört einem Lobgedichte an, das ein Unbekannter schon frühzeitig der arabischen Schrift gegen Anan vorgesetzt haben mochte. Das מרד scheint auf כתאב אלרד anklingen zu sollen.

89. Vgl. oben I, Anm. 8 zum 2. Absch. dieser Geschichte, wo dieser Saadjanische Bericht, der sich noch im Chilluk erhalten (Lik. A. 103 u. T. 19), übersetzt ist.

90. Siehe darüber weiter unten.

91. Lik. A. 19.

92. Das. 35.

93. Das. 73.

94. Emunot l. c.

95. Die Stelle in Kap. 12 lautet: דוב מוטו, וטנוף גלמו, בבעלי מקרא ידשימו, וירא כי לא יכול למו, על ספר (י) החכם המאור תפארת סגלת ר' ענן הנשיא הריק חרמו. שניו יחרוק על ר' ענן, כי חציו ברבותיו שנן וכו'. Er meint Saadja's Schrift gegen Anan.

96. كتاب الرد على بن ساقويه. Die Religionsphilosophie Mose Ibn Esra's heißt hebräisch ערוגת הבשם und ist mangelhaft abgedruckt in Zijjon I, wo p. 137 Saadja's תשובות על בן סאקויה citirt werden. Josef el-Bazir in seinem ס' האביב nennt diese Streitschrift blos צחות דבור הפיומי (Lik. T. 43), woraus man schließen möchte, das sie in der gewöhnlichen gereimten Prosa abgefaßt war.

97. Arugat ha-Bosem l. c. Die Schrift Ibn Sâkawija's nennt Josef el-Bazir (l. c.) פתרון שמואל.

98. Sefer ha-Mo'adim Kap. 1.

99. Im Pent.-Komm. zu Ex. 12, 2 und Dt. 16, 1.

100. 'Arug. ha-Bos. l. c.

101. In ס' האביב des Josef el-Bazir heißt es nach Herstellung des Textes: ועם צחות דבור הפיומי כי אמר זה (לא) כמו ירדה בול וחדש זו (כי אם כמו) ותל אביב. Siehe Lik. T. l. c.

102. Eine große Stelle aus dieser Schrift, in schwerfälliger oft unverständlicher Sprache erhalten, finden wir Lik. T. 43—44.

103. Vgl. I. S. 106—109. חוי, eigentlich חאוי Châwi, mag hebräisch אסף geheißen haben (l. c. Anm. 344).

104. Die Châwi'sche Schrift hieß bei Saadja Ibn Dânon (Chemda Genusa p. 28) תורת חאוי הבלכי od. תורה חדשה und in dem Buche der Ueberlieferung von Ibn Dâwud heißt es בדא מלבו תורה. Ueber die

Verbreitung heißt es bei Ibn Dâwud (l. c.) והעיד ר' סעדיה שהוא ראה מלמדי תינוקות מלמדים אותה (תורת חוי) בספרים ובלוחות; bei Ibn Dânon (l. c.): והעיד רבינו סעדיה שראה מלמדי תינוקות בערי אלבלך בפרם בבל ומצרים מלמדים תורת חוי הבלכי. Zur Zeit Petachja's war Saadja's Uebersetzung in den Schulen eingeführt.

105. In der hebräischen Uebersetzung ס' הטענות genannt. In dem aus dem Jezira-Kommentar des Jehuda ben Barsillaï el-Barceloni citirten Bruchstück aus Saadja (Halichot Kedem p. 71) heißt es wörtlich וכזאת אמר חוי אלבלכי בספרו שכתב בו מאתים טענות, in der Schrift gegen Ben Jerochim angeführt.

106. In der hebräischen Uebersetzung hieß sie nach eigener Anführung aus seinem 927 abgefaßten Kitâb el-Tamjis תשובות על ס' הטענות של חאוי הבלכי (Hal. Ked. l. c.); in seinem Buch Emunot (hebr.) blos תשובות על חוי הבלכי (I, 1 Ende, II, 3). Saadja citirt demnach selbst diese Streitschrift 927 und 934.

107. Siehe oben I. 107—9 und die Anmerkungen dazu.

108. Hal. Ked. l. c.

109. Siehe oben im ersten Theile dieses Werkes bei Besprechung des Châwi.

110. Siehe daselbst.

111. Bei Ibn Esra zu Ex. 35, 3 heißt der hebräische Titel: והגאון רב סעדיה חבר ספר נכבד על החולקים (המכחישים) עלינו בנר של שבת

112. I, 51.

113. Adderet Elijahu; vgl. noch I. S. 151 Anm. 53, wo aus Ben-Jerochim, Jeschu'a und Jefet das Ergebniß mitgetheilt ist.

114. Lit. A. 37.

115. Vgl. Lit. A. 18. Pinsker hat das ganze Fragment Saadja's aus Jefet abgeschrieben und mit anderen Fragmenten aus Saadja's Schriften bei Ben Jerochim, Jefet u. A. unter dem Titel לקוטים ממאמרי רס"ג zum Drucke vorbereitet.

116. Dieses Kapitel, welches die Sabbatgesetze bei Saadja zu widerlegen sucht und eben das Lichterbrennen am Sabbat als unerlaubt bezeichnet, beginnt: אדרת סעדיה רבתי שדודה, וחכמתו נדודה, ומליצה וחכמה אבודה, מן האומר אשא משלי ואחודה. Diese Streitschrift war wahrscheinlich gegen Anan gerichtet; vgl. I. S. 151, Anm. 52.

117. Citirt aus einer HS. von Neubauer in seiner Notice sur la lexicographie hébraïque in Journal asiatique 1861 S. 441—470 flg.

118. Siehe I, S. 100 mit den Stellen aus Ibn Esra's Pent.-Komm., wobei Ibn Sitha's Kommentar charakterisirt wird.

119. Zu Ex. 20, 26; 21, 24. 35.

120. Z. B. מעלות Ex. 20, 21 leitet er ab von מעל (Versündigung).

121. Er bezieht z. B רעהו Ex. 21, 25 auf שור.

122. Ex. 26, 24 „Auge um Auge“ faßt er im sadukäischen Sinne.

123. Diese Anordnung Anan's, welche die späteren Karäer abgewiesen haben, scheint ursprünglich im Geiste einer strengen Askese ausgesprochen worden zu sein, wie das Verbot der ehelichen Beiwohnung am Sabbat, der verbotenen Verwandtschaftsgrade aus dieser Quelle entsprangen. Die Ansicht, die von Sadukäern und Samaritanern zu Anan und Nahawendi übergegangen ist, daß die Levirats-Ehe nur auf die Angetraute (ארוסה) aber nicht auf eine faktisch Verehelichte Bezug hat, mag ebenfalls aus einem rigorosen Keuschheitssinn hervorgegangen sein, während man erst hinterher Schriftbeweise für alle diese Dinge aufsuchte. Schon die Rabbaniten waren Muhammed gegenüber streng in den Keuschheitsgesetzen, wie wir aus der Sunna (n. 460) ersehen, und noch viel strenger waren die Karäer. Die Stelle der Sunna lautet: Die Juden behaupten, der eheliche Umgang dürfe nicht auf unnatürlichem Wege geschehen, Muhammed sagt aber (Kor. II, 222): „Die Frauen sind für euch ein Acker, bestellt ihn wie ihr wollt“.

124. Bei Ibn Ganâch, s. Neubauer l. c.

125. Siehe über ihn und seine Schriften weiter unten.

126. Sefer ha-'Ibbur (ס' העבור) ed. London 1851, p. 96. Hier heißt es über die Abfassungszeit: ומצאנו הגאון דבנו סעדיה ז"ל זכר המחלוקת הואת בספר הנקרא ספר ההכרה ואמר בלשון ערבי „השנה הזאת אשר אנו עומדים בה הנה היא שנת אלף רל"ח למלכות אלכסנדרום (לשטרות) והיא שנת ד' תר"פו לבריאת עולם לחשבונינו ויש אומרים שחושבים לבריאת עולם תר"פו.

127. In Mes. Ibn Esra's 'Arugat ha-Bosem (Zijjon II. p. 137) ס' המבחן.

128. Sef. ha-'Ibbur l. c. ס' ההכרה.

129. Halichot Kedem v. G. Polak p. 69. Es heißt daselbst ומצינו בספר אחד מספרי רבנו סעדיה ז"ל שחבר על טענות מין אחד שם רשעים וחבר עליו רס"ג ז"ל ירקב שאמר אותו הרשע וכ'. Dann heißt es daselbst ס' בתשובות נכונות וכמה ראיות היאך היה אותו רשע טועה ומטעה.

130. Diese Festsetzungen werden bedeutend in die alten Zeiten hinaufgerückt und einem Tannaiten Rabbi Eliefer zugeschrieben. In dem Kommentar קמחא דאבישונא zum römischen Machasor (ed. Bologna) heißt es zu einem Reschut für den großen Sabbat: כך גזרו רבותינו סנהדרין גאוני עולם בבית מקדש שני. וכ' ומט. ותקנו תקנת עולם. ונתן ביד ד'. אליעזר גדול שבכולם והתקין לא בד"ו פור ולא בד"ו פסח ולא גה"ז עצרת ולא אד"ו ראש השנה ולא אג"ו יום כפורים לעולם וכ'.

131. Lit. A. S. 18. Ausdrücklich heißt es daselbst, daß es im Kitâb el-Tamjis steht.

132. 'Arugat ha-Bosem in Zijjon II. p. 137.

133. Hal. Ked. l. c. Eingeleitet ist dieses Fragment in der hebräi-

schen Uebersetzung mit ובסוף השער אמר עליו und nach השער ist wahrscheinlich הי"ג ausgefallen.

134. Vgl. mein WB. unter אחורים und פנים. Die Stelle Ex. 33, 23 wurde übrigens eine Fundgrube für die Allegorie. Unter כבוד י"י verstand man das Wesen Gottes in seiner Erscheinung, umflossen von strahlendem Feuerglanz und glänzendem Lichtschein (Ex. 24, 17; 33, 19).

135. Dieser Schrift gegen Châwi gedenkt übrigens Ibn Esra in seinem kurzen Komm. zu Ex. 23, 20 (ed. Prag, 1840 8, p 71).

136. Vorrede zur Uebersetzung des Pentateuch, von der ein Bruchstück Pococke in dem Vorwort zu seiner Variantensammlung (Lond. Polygl. VI) mitgetheilt hat.

137. Vgl. Emunot: Absch. III.

138. Siehe Geiger's wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie Bd. V. S. 262—314.

139. Im 3. Alfabet seines ס' מלחמות heißt es von Saadja: מופס שבעה ראיות הכתובות, אשר בפתרון בראשית לו נכתבות, וגם בכל עת תוכרם ברבים לפתות לבבות... (ראשונה) באמרך כי עדתי אל המשנה צריכה, לעמוד על מצות ציצית לולב וסכה, ולמען זה שמוה כתורה ערוכה. ... שנית עוד אמרת המשנה קדומה, כי בה מפורש מדת התרומה, עד ידע ישראל כמה וכמה... נמתה שלישית אנו צריכים אל הירושה, לדעת יום השבת להקדישה. ... באמרך רביעית. לדעת מה היא הכלי שיקבל טומאה... חמישית נמתה יש עלינו מצות, ואינם בתורה מבוארות, כמו תפלות ומצות אחרות, והתפלות במקרא אינם נזכרות. ... ששית אנו נצרכים אל השכל ובו נתגדל, לדעת מספר השנים משתרב בית שני ונחדל. ... שביעית נמתה אנו נצרכים אל השכל ובו נתהללה, לדעת בו קץ הגאולה, ותחיית המתים בנבלה. Siehe Geiger l. c. p. 313, wo dieses mitgetheilt ist. Schon früher hat Trigland in seiner Diatribe c. 9 dies angeführt.

140. Geiger l. c.

141. Geiger l. c. hat bis jetzt das Beste und Ausführlichste über die Exegese des Saadja gegeben.

142. H. Grätz im V. Bande seiner Geschichte der Juden p. 321—332 hat zuerst ausführlich Saadja's Religionsphilosophie mit Einschluß der Eschatologie und der Sittenlehre gegeben.

143. Dieser Hassan, erster Gegner Saadja's, wurde mit dem Beinamen Abu-'Ali benannt, weil sein Sohn 'Ali geheißen. Hassan ist arabisch soviel als Jefet im Hebräischen. Sein Enkel hieß ebenfalls Hassan d. h. Jefet und er führte zuweilen auch den Beinamen Abu-'Ali, weil sein Vater 'Ali geheißen. Die Kunja drückt bekanntlich bald die Beziehung vom Vater zum Sohn oder vom Sohn zum Vater aus.

144. Lit. A. 37 אבו עלי חסן אלבצרי. Die Entgegnungen aller dort Aufgezählten nennt Sahl תשובות בדברים נכוחים כמסמרות נטועים.

145. Lik. A. 37.
146. Lik. A. 64.
147. Lik. A. l. c.
148. Lik l. c. So das די in די זהב Dt. 1, 1 nach dem aramäischen די und dem arab. ذي ذو also in Bedeutung von Herr, Besitzer Ebenso erklärt er אדרעי Nu. 21, 33 in der appellativen Bedeutung Festung, nach dem aram. אדרע Macht. In gleicher Weise erklärt es Ibn Koreisch in seinem Sefer Dikduk.
149. Lik. A 123.
150. יחסאן בן משיח. — משיח war ein im Arabischen vorkommender Name und wurde Maschi'h gesprochen. Die Karäer nahmen ihn von den Arabern. Der Name חסאן wird in Dod Mardechai 11 b חסור, verderbt für חסון, geschrieben und dies ist die vulgäre Aussprache für חסאן. Auch in der karäischen Ueberlieferungskette des Daniel ha-Rofe (LB. d. Or. 1851 c. 741) heißt er הסון.
151. Lik. A. 37.
152. Die Stelle bei Ibn Esra lautet: דרך השני בחרוה הצדוקין ענן ובנימן ובן משיח וישועת.
153. Sahl in Lik. A. 37.
154. Siehe das Fragment aus ס׳ יהי מאורות (Lik. A. 95). Die Stelle lautet: כן השיב לו (כר׳ סעדיה) בן משיח הקרא וצ"ל (מה) שדברת בעבור אנטיגנום חוא כתוב בספריכם ואיני מאמין בהם כי לא היא דבר ידוע לפני שיעשה להם ג׳ סימנים והלא כתבו צדוקים בתוך ישראל ולא זכרו מזה דבר אלא דברים אחרים שהשיבו על הרבנים וכ׳ ועוד הלא אמרו במשנה מהללין אף על כולם מפני תקנת קרבן ולא אמרו מפני צדוק וביתום ועוד אמרו מפני תקנת המועדים ולא צדוק וביתום וכו׳. In Bezug auf ס׳ יהי מאורות ist noch Folgendes zu merken. Thobijja ben Mose bearbeitete gewisse Partien des Fünfbuches, welche die streitigen Punkte zwischen Karäern und Rabbaniten seit 750 besprachen. Der Anfang des Werkes besprach den Vers יהי מאורות Gn. 1, 14, was aber zu einer eigenen Abhandlung angewachsen ist. Dieses Anfanges wegen heißt das ganze Werk יהי מאורות. Ueber Verfasser und Werk s. weiter unten.
155. Ibn Esra l. c.
156. Luzki in Or. Zadd, 24 b.
157. Im Chilluk, s. Lik. A. 106.
158. Lik. A. 37.
159. Das Gebirgsgebiet Großmediens nannte man arabisch الجبل (el-Gibl), persisch كوهستان und hebräisch in 1 Chr. 5, 26 הרא, was in der Parallelstelle durch ערי מדי gedeutet wird. In der spätern Zeit verstand man darunter Hamadan, Nahawend oder Halwan (Kidd. 72 a; Jebam. 17 a). In Hadassi's Eschkol (n. 318 Anf.) werden die

karäischen Genossenschaften, welche in Dawend und Nahawend wohnen, bald יושבי ההרא bald (n. 90) אנשי ההרים genannt.

160. Jakob Tâmani (st. 958) nennt ihn in seinem Pentateuch-Kommentar המלמד הכהן und Hadássi im Eschkol bald משכילי הכהן, bald הכהן המלמד הגדול. Daß Mazliach, als Tâmani seinen Kommentar verfaßte, noch gelebt, ist vielleicht aus der Euphemie ירדמהו אל = יר״א (Lit. A. 87) zu ersehen, was jedoch nicht gewiß ist.

161. Die Stelle bei Tâmani lautet (Lit. A. 87): וזה יחוק דברי המלמד הכהן אבו סהל (מצליח) יר״א ואם לא ימצא האביב בראשיתו וימצא בעשור לחדש או למטה יקרא חדש אביב כן יתכן גם המולד וכו׳. Auch in Eschkol ha-Kofer p. 25 b und 31 a wird des Mazliach Erwähnung gethan.

162. Chilluk in Lit. A. 106.

163. Bei Jakob Tâmani (Lit. A. 86), im gedruckten Eschkol des Hadassi und in Chilluk (ib. 106) steht בהלול; in HSS. jedoch findet man נהלול.

164. Lit. A. 86. Vgl. noch ib. 193.

165. Auch in Hadássi's Eschkol öfter citirt.

166. Lit. A. 106.

167. אלשיך ישועה בן ראוד אבן סעדאל אלהיתי אלמעלם קהל אנא. Für אלשיך steht zuweilen הזקן und für den Namen ישועה בן דוד

168. Ritter, Erdkunde etc. XI. 727. Er führte bei Ben-Jerochim (l. c) daher den Beinamen אלהיתי אלמעלם קהל אנא. In Hadassi's Eschkol p. 125 fehlt vor אנא das אלמעלם קהל.

169 a. Die Zeit seiner Geburt ist blos muthmaßlich bestimmt, da er um etwa zwei Jahrzehnte älter als Ben-Jerochim (geb. 884) gewesen sein mochte; denn er nennt ihn im Kommentar zum Dekalog הזקן (Lit. A. 62), während er selbst im Mannesalter war.

169 b. Ben-Jerochim zu לא תנאף sagt (Lit. A. 62): ומר ור׳ ישועה הזקן יחיידו וישמרהו האל אבן סעדאל׳ אבן דאוד אלהיתי אלמעלם קהל אנא יר״א בשרח התורה אמר „לכן נאמר לא תנאף בלי באור" לאסור לנבדלים למקום המעשה הנמאס בכל, וכל זולת בבת זוג המקודשת בעדים כשהיא טהורה, וגם זה לקיום המין, או להחלים הגוף כשיתבכר ולא לתאבון, ולא כדברי הרבונין מי שיתגבר יצרו ילבש שחורים וכו׳.

170. Nur in diesem Sinne ist das Arabische zum 108. Kapitel in dem handschriftlichen Psalm-Kommentar Ben Jerochim's zu fassen (Lit. A. 63-64), wenngleich der Wortlaut unklar ist.

171. Im karäischen Rituale (סדור) findet sich im 1. Theile p. 377 ein Gedicht mit Akrostich ישו(ע)ה בן דוד, wo die Strophe mit ע ausgelassen ist.

172. Eschk. p. 125 heißt es אלופנו ומשכילנו ישועה הזקן נ״ע (אלמעלם קהל) אנא. Das Eingeklammerte ist in der gedruckten Ausgabe weggelassen.

173. Eschk. Absch. 74 wird von ספרי הדקדוקין und ספרי הארונות gesprochen und bei dieser Gelegenheit heißt es ואבו יוסף הזקן למדנו בזה בספרו ותמצא בו כל משאלותיך וכו׳, dann folgt erst das ספר דקדוק des Sahl. Vgl. noch Absch. 165.

174. Der vollständige Name lautet arabisch: אלשיך אבו יעקב יוסף בן אברהים אל-כהן אל-בציר und hebräisch רב רבינו יוסף הרואה בכ״ר אברהם הכהן oder blos אבו יעקוב oder ר׳ יוסף המאור und הזקן, wie wir aus den hier noch folgenden Anmerkungen ersehen können.

175. Mibchar (ed. Koslow) zu Abschnitt Jitro: בלה כל-ימיו בחקירות בענוינים אלהיים.

176. Lik. A. 194, aus Kusari angeführt.

177. Siehe weiter unten.

178. More I. c. 71. Masudi, der arabische Historiker, nennt die Lehre der Schüler Anan's אצחאב אלעדל ואלתוחיד (Genossen der Gerechtigkeit und Einheit), ganz wie sich die Mutaziliten nennen (de Sacy, Notices et Extraits. VIII. p. 167.

179. In der hebr. Uebersetzung des Muchtâwi heißt es: ואלגהמיה ואלמגברה כחשו בדברים הגלוים הנודעים ודמותם כדמות אלסופסטאיה והם אנשים אחדים מתי מספר למען כי לא ראיתי מהם אפילו איש אחד בכל מה שהלכתי ושוטטתי בערים ובמדינות רחוקות וכו׳.

180. In einer kleinen Ueberlieferungskette der Karäer (LB. d. Or. 1851 c. 742, Anm. 7) heißt es: (לסעדיה פיומי) ור׳ יוסף הרואה השינו ונמצאו שניהם יחד בזמן אחד והקשה עליו ר׳ יוסף והוכיח לו בטענותיו כאשר מזכיר בספר המאור הגדול וחברו בשנת ארבעת אלפים ושש מאות ושבעים שנה ליצירה. Vgl. Luzki's Orach Zaddikim p. 21a: והוא חבר ס׳ המאור הגדול בשנת ד׳ אלפים ותר״ע לפ״ג, nur daß er dieses Werk dem Josef el-Kirkisani zugeschrieben.

181. In dem Epigraph des Muchtâwi (ms. Leyd. W. 41) heißt es ותקן בירושלים, wobei das Datum בשנת ד׳ תר״ץ ליצירה (= 930) weggelassen und von einigen Schriftstellern zu ס׳ המאור gezogen wurde.

182. I. 99—100.

183. Eschk. p. 98d. Die Stelle beginnt: ובכח מאמריו התקיף וכו׳ ישועה בן אברהם שהיה מתלמידי הרואה נ״ע גם משכילי ישועה בן אהרן הנודע אהרוני שהיה גם הוא מתלמידי הרואה וכו׳.

184. Lik. A. 106. Den Jeschu'a ben Abraham scheint der Verfasser des Chilluk unter ישועה הרב הגדול zu citiren, wie den Jeschu'a ben Jehuda unter ישועה הטלמד.

185. Zu Gn. 28, 12; 49, 17. Jefet citirt diese Erklärungen als יש אומרים, was auf den spätern Jeschu'â ben Jehuda nicht bezogen werden kann.

186. Das arabisch geschriebene כתאב אלמצות besteht aus 12 Abhandlungen (מקאלאת), welche wieder in Kapitel zerfallen, so daß alle Ab-

schnitte zusammen 358 Kapitel umfassen. Die hier erwähnte Stelle findet sich arabisch und in hebräischer Uebersetzung Lik. A. 146—48 und ein Theil davon ist bereits oben I. 180 mitgetheilt worden. Vgl. noch darüber Dod Mardechai (ed. Wien) K. 4 Anf. und ausführlich über diese durch Josef bewirkte Reform bei Selden, de uxore hebraea I, 4.

187. Lik. A. 86.

188. Abd. 101 b.

189. In der Leydner hebräischen HS. (Warner 41) f. 28 heißt es in arab. Umschreibung; كتاب الصحّة والاستدلال بالسهد على الحايب und vom Schreiber steht dabei: הוא הספר אשר תקן וקן עדתנו יוסף בר אברהם ירחמהו אל.

190. Es heißt da f. 28 כי בארנו בספר הנודע צחה, aber für אלאסתדלאל (cod. Leyd.) und אלאשתדל (cod. Abr. Mizri) ist אלאסתדלאל zu lesen und andere leichte Unrichtigkeiten sind zu corrigiren.

191. Arabisch كتاب الشراع

192. Die Stelle lautet; וספרנו זה אף על פי שהוא מתכנה מחתוי בעקרי הדין ועקרי התליה בדברי המצות של תורה ופרטי המצות מכלל אלה ולמען יראתנו שלא נאריך ונצא מן החפץ קצרנו מן הקצת הזכור כאשר ישוב אל כללם וכבר עשינו ספר מצות ודברנו מהם מה שהוא פרט כל אשר זכרתי הנה כלל. Siehe Cat. codd. libb. bibl. Lugd. Bat. S. 172, Lik. A. 196.

193. Siehe die vorige Anm.

194. Das ס' צדוק הדין, welches der Verfasser selbst als Appendix zu einem aus zehn Abschnitten (עשרה דבורים) bestehenden Werke bezeichnet (Kat. Leyd. 227[3]), war eine Schrift, welche Josef el-Bazir nach jener verfaßt und diese zehntheilige war nichts anderes als das Sefer Mizwot, dem Dekalog parallel. In der Einleitung zu Sefer Ziddur ha-Din (l. c.) heißt es: נשאר מעשרה דבורים אשר דברתי בתחלת הספר הזה דבר אחד אשר הוא חוב על כל ישראל בגולה שנהיה מיחלים לתשועת השם נבאר בו דברים באחרית הספר הזה.

195. Lik A. 144.

196. Das. 177—8.

197. Das. 189—90.

198. Kat. Leyd. p. 258. In den HS. des Iggeret f. 103—106 heißt es: אמר בעריות שלו.

199. Ar. أصحاب التركيب, hebr. בעלי הרכוב oder מרכבים. Im Mibchar zu Lev. 18, 6 heißt es: וידעת כי כת הקראים נחלקה לשני חלקים הא' בעלי הרכוב והב' ר' יוסף הרואה ור' ישועה ז"ל אע"פ שגם אלו שני החכמים נפרדו בדברים כמו שידעת. Das רכוב; מרכבים ist erklärt I. 181 Anm. 424. Vgl. Trigland, diatribe de secta karaeorum c. 9. p. 138; Wolf, notitia karaeorum p. 25—6.

200. Ms. ar. der kais. Bibl. n. 2 zu Paris; vgl. Munk, Notice sur Abou'l-Wâlid etc. S. 8.

201. كتاب التمهيد, in der HS. des Abr. Mizri (Lit. A. 196) תמיה für 'תמהי = תמהיד; in HS. Leyd. steht schon תמייז تمييز.

202. Es heißt am Anfange (KL. p. 167): וברת ישמרך אלהים כי כתבנו בעקרי הספר הנודע ספר תמייז (תמהיד) אשר יחייב אותו למצווה מן הדעת מאשר לא יחייב אותו והוא מקוצר הרבה מאד. Der Ausdruck מן הדעת ist arab من التبيين d. h. was zu wissen nöthig ist.

203. KL. p. 171. In f. 3 der HS., zu חדוש הגויות, heißt es וכבר היינו בארנו במה שדברנו בספר הקראוי תמייז.

204. In f. 15 heißt es ספר כתב התמייז. Sonst ist es noch angeführt f. 22, 28 u. 31.

205. In Jefet Ibn Zaghîr's Ueberlieferungskette, angeführt in Dod Mardechai (ed. Wien) 11 b; ebenso in Mose Baschiatschi's מטה אלהים und vgl. noch LB d. Or. 1851 c. 742

206. In dem Auszug daraus von Mose ben Salomo ha-Lewi (Lit. T. 115) und bei Lewi el-Lewi (Lit. A. 90) kamen diese Titel vor und die Benennung des Verfassers Baal ha-Maor ist gewöhnlich; vgl. Menachem Ghizni's Sendschreiben Lit. A. 15.

207. LB. des Or. 1851 c. 744. Die Originalstelle ist bereits oben mitgetheilt worden.

208. Orach Zadd. 24 b als בבאור האלהיות bezeichnet.

209. Lit. A. 90: ובעל ספר האורים יר"א זכר כי מקצת החכמים לא יכשירו עשיית המילה בשבת.

210. Add. El. 60 b.

211. Add. El. 70 d: אמנם דעת ר' יוסף נ"ע ששם הנבלה יאמר בכלל ולכל חלקי הכלל וכו',

212. Add. El. 71 d.

213. Add. El. 74 b.

214. Add. El. 75 a.

215. Add El. 77 d.

216. Add. El. 89 c.

217. Add. El. 90 c.

218. Add. El. 99 d: ויפה דקדק החכם רבי יוסף מן עתות המילה אל ימי המילה וכו'.

219. Add El. 101 d.

220. Add. El. 102 b: ור' יוסף הרואה אמר שיורש העקר האחד הנמצא עם יורשי העקר האחר שאינו נמצא.

221. Lit. A. 14.

222. Lit. T. 115 Anm.

223. Orach Zadd. 24 a: ס' מועדים חבורו של הר"ר יוסף הרואה הכהן בן אברהם הזקן בבאור כלל המועדים והימים טובים. In der HS.

Cod. Mizri (Lik. A. 198) ist die Ueberschrift אלו מועדים של החכם הרב רבינו יוסף הזקן הרואה ז"ל בן הר"ד אברהם הכהן ז"ל.

224. Lik. T. 45.

225. In einem bei dem Karäer Abraham Mizri sich befindenden Codex in Quart, worin neben andern karäischen Werken auch einige von unserem Josef el-Bazir sich finden. Geschrieben wurde dieser Codex zu Manguf von Jakob ben Mardechai im Jahre 1672—3. In diesem Codex, den ich Cod. Miz. citire, finden sich von dem Sefer ha-Moʿadim nur 16 Quartblätter, 8 Kapitel enthaltend; die 3 leeren Blätter dabei zeigen, daß der Abschreiber das weitere Abschreiben unterlassen hat.

226. Add. El. 38c.

227. Add. El. 39b.

228. Add. El. 40a: והחכם ר' יוסף הרואה חייב אכילת המצות בשבעה ימים מדרך החקירה התוריית ואמר שכל לשון צווי שבא בכתוב מורה לחיוב ממשמע הלשון וכו'.

229. Add. El. 42d.

230. Add. El. 47c.

231. Add. El. 48b.

232. Add. El. 24b.

233. Add. El. 24d; 26b.

234. Add. El. 26c. Vgl noch 27b; 30a.

235. ספר האביב.

236. Lik. T. 44. Jefet in seinem Pent.-Komm. zu Ex. 12, 2; Dt. 16, 1. Die saadjanische Schrift Kitâb el-Rudd ʿala Ibn Sakawija hat sich nicht erhalten.

237. Lik. T. 43.

238. Daselbst 43 aus dem 1. Kap. des Sef. ha-Moʿadin heißt es: ודע כי הוא (שמור את חדש האביב) כאשר אמר ית"ש החדש הזה וג' (שמ' י"ב ב') באר עבודת פסח תתחייב בחדש כמוהו על כל הדורות וכו'. ובארנו בדרישתנו פתרון שמואל (בן סאקויה) אל ראש הישיבה שמור את חדש האביב, כי דמות (אביב) הזמן מתל אביב (המקום) יחלק, והוא בזה המקום לא יהיה אלא אם יהיה המתחדש בו בשני ובשלישי, וכאשר היה האביב נמצא בחדש ההוא ויודע בסמיכתו אליו ויודיע אותו מן החדשים אשר הם זולתו שנאמר היום אתם יוצאום בחדש האביב היה חוב שתהיה המצוה לנו בזאת העבודה בחדש כמוהו אשר ידמה בהסמכתו אל אשר יתלה בו ממציאת האביב אשר יהיה מודיע לו מזולתו. ולא קצר על זה היה די לנו כי חדש האביב הוא ראשון והעבודה תתחייב בו בכל שנה, אלא הביא ית"ש דבר מחוזק הסיר בו כל ספק ופונה והוא שמור את חדש האביב.

239. Das. 44. ודע כי בארנו בספר האביב מהו ומה דמותן על מה אתה תמצא אותו שמה ועם צחות דבור הפיומי כי אמר זה יבוא כמו ירח בול וחדש זו ותל אביב כאשר הוא די מן אשר דברו אליו חכמים

בעלי מקרא עם דלות דבורו ובארנו כי דבור שמואל יש לו חוזק על דבורו והשחתנו אותו. אבל אנחנו נרמוז אותו הנה הוא אמר הדבר אשר נדרוש אותו הוא כמו חדש האביב אשר יצאו ישראל ממצרים אם לא יהיה לכמוהו זכר וזאת תוספה אין לה הועלה. ואנחנו היינו נעמיד אותה לו היה חדש האביב אין אנחנו נוכל לדרוש אותו או היינו נדרוש כמוהו ובארנו כי הנודע מכמוהו הוא מציאת האביב בו וכו׳.

240. Abd. El. 20c: דעת אבו יעקב כי קודם זמן משה רבינו ע״ה היו מתנהגים בהתחלת השנה על פי התקופה ומזמן משה רבינו ע״ה היו מתנהגים על פי האביב ובא פסוק שמור את חדש האביב והסיר לפסוק והיו לאותות.

241. Abd. El. 20a: והדעת השנית הם הנמשכים בהתחלת השנה ע״פ התקופה לבד שהוא רגע הכנס השמש במזל טלה ואמר החכם ר׳ לוי בכ״ר יפת שקהלות הקראים הנמצאים בארץ שנער היו מתנהגים תחלה בהתחלת השנה ע״פ התקופה und Baschiatschi fügt hinzu ונראה לי שקהלות שנער הם קהלות כוריא ורושיא המעמיקות בצפון.

242. Abd. El. 21 a.

243. Das. 22 b.

244. كتاب المنصورى, hebräisch ספר מנצורי citirt.

245 In K. el-Muchtâwi der hebr. Uebersetzung heißt es: וכבר בארנו בספר הנקרא מנצורי מליצת וישמן ישרון ויבעט וכו׳, was sich Kap. 29 unseres Werkes wirklich findet.

246. In Sefer ʿOlam Kathan ed. Jellinek (Leipzig 1854, 8) p. 46 lautet die Stelle: כמו שזכר אבו יעקוב בספרו המכונה אלמנצורי בעת שוכר שאינו צריך וכן אמר אילו היה צריך היה מתאוה וכו׳. Dieses findet sich in Kap. 23, mit dem Inhalt כי השי״ת הוא עשיר.

247. Das. S. 43 (vgl. noch S. 70) heißt es: מענה ראשונה מה שכתוב בספר הנקרא מנצורי באמרו זה הם שסברתן שאלהים ירד ויעלה שהם לא עבדו אלהים ואני אומר שהאומר דבר זה אומר אמת אבל הם שכחו נפשם שהם אומרים שאלוה חפץ בחפץ מחודש והאומר דבר זה לא עבד אלהים מעולם ולא ידע אותו וכן באמדם חי ולא בחיות במונח יכול ולא ביכולת וכן כולם. Man sieht aus dieser Stelle, daß Ibn Zadik Kap. 1 od. 17 und 25 im Sinne gehabt, obgleich speciell die Anführung sich nicht so findet. In cod. Uri 129e ist es in Kap. 1 wirklich vorhanden (LB. d. Or. 1850 c. 352).

248. Das. p. 70: בסברת המדברים שהבהמות רדהף יגמול אותם וזה זכור בספר הידוע אלמנצורי.

249. Warum Jellinek (Einl. VII.) eigentlich unter Abu Jakûb den el-Kindi versteht, weiß ich nicht.

250. In Kat. Leyd. (Warn. 41) S. 179—185 ist diese HS. als die dritte in Cod. 41 in 4 von Bl. 103—132, geschrieben von Isaak ben Jehuda ben Elijja Tischbi. Diesen Codex, der 23 Schriften enthält und 325 Quartblätter umfaßt, besaß zuerst Jehuda Gur (Arjeh) ben Menachem Rachizi (רכיצי); im Jahre 1646 kaufte ihn Abischai ben

Josef Zadik und 1660 kaufte ihn endlich Mose Jeruschalmi. Diesen Codex werde ich zu citiren oft Gelegenheit haben. Eine andere HS. ist die des Abr. Mizri (Lik. A. 198), geschrieben zu Manguf im Jahre 1672 von Jakob ben Mardechai, 44 Quartblätter enthaltend. Excerpte aus diesem Buche liegen in der Bodleyana (Pococke n. 213, cod. Uri 129), die vom Katalogisten nicht erkannt worden sind.

251. Pinsker hat die Reihenfolge der 33 Kapitel nach ihren kurzen Ueberschriften mitgetheilt (Lik. A. 198) und durch Vergleichung mit dem Mitgetheilten aus Cod. Leyd. und aus Cod. Uri (durch Dukes), namentlich aber durch Vergleichung mit dem spätern Kitâb el-Muchtâwi läßt sich der Inhalt übersichtlich angeben.

252. LB. d. Or. 1850 c. 350—52 aus Kap. 2 (in Leyd. Kat. c. 1.) und ib. c. 509 aus Kap. 14.

253. Kat. Leyd. 41 f. 117 heißt es: וקצרתי הנה הדתות שאשיב עליהם והם כמו הערלים וכו׳. In Bezug auf Kitâb el-Tamhîd sagt er in Sefer Neïmot (KL. 41 f. 22): וקצרנו אלה השערים בס׳ תמהיד ובארנו אותם בזה הספר והרחבנו דברנו.

254. Kat. Leyd.. l. c. f. 124 (aus Kap. 27); vgl. oben I. 92.

255. Das. l. c.; vgl. Sefer Neïmot Kap. 33; ʿEz Chaj. S. 108.

256. Siehe die betreffende Stelle aus Kap. 14LB. d. Or. l. c.

257. In Kap. 1 und 14, ausgezogen LB. l. c. 351 und 509. Ueber שעור קומה ist noch zu vergleichen Ben Jerochim in Milchamot, Jehuda ha-Lewi in Kusari (IV) u. Natanel Caspi im Komm. zu Kusari LB. d. Or. 1850 c. 508—9.

258. Die Stelle heißt: ואין הוא יכול ביכולת קדמונה כאשר כתב אדוני המלמד ז״ל.

259. Es heißt daselbst: וכן תמצא בתנאי הדקדוקיין מה שלא תמצא אותו על אנשי הלשון, וכן לבעלי מצוות מה שאין לבעלי הקריאה ואנשי תנאי אמקרא והסופרים ובעלי המסורת, ולכן תמצא בדבור המדברים לשון מעליא מה שלא יבין אותו המדברים בלשון צחות, למען כי הם יקראו הנענועים בדבור השפה שא ומקצתם חיקם ומקצתם חשח(ש). Die Sprache dieses Stückes ist nicht ganz verständlich. נענועים sind die Vocale (תנועות) oder Fortbewegungen arab. حركات, שא ist ar. سا d. h. Laut der Fortbewegung, חיקם ist ar. خيقم Chaikam (Laut, Ton); חשח arab. حساكس, alle diese drücken die Fortbewegung aus.

260. ʿEz. Chaj. p. 99 über Wissen und Wahrnehmen.

261. Eschkol c. 100.

262. Die Wissenschaft des Kalâm (Besprechung), علم الكلام, definirt bereits Ibn Khaldûn (de Sacy, Chr. arab. I, 467) als eine solche, welche die Mittel darbietet, die Glaubenssätze durch Vernunftargumente zu vertheidigen und Falaquera in More ha-More p. 52 stimmt dieser

Definition bei: מי שהוקר דברי הדת ומביא אמתתם חקירת המציאות נקרא אצלם מתכלם.

263. יתברך שם אלהינו אלהי ישראל האחד הקדמון.

264. Z. B. das 1. Kap. in Cod. Mizri (מהגבולים) ist in Cod. Leyd. und Bodl. Kap. 2. Noch mehr stellt sich dies bei einem Vergleiche mit dem größern Werke heraus.

265. Lit. A. 198.

266. Sef. Neïm. in c. 3 ידיעה אמיתית מן השמות.

267. Das. c. 1, s. auch Cod. Leyd. und Bodl.

268. W. d. Or. 1850 c. 350—2.

269. Sefer Neïm. c. 3, wie es mit Kap. 1 hier zusammen geworfen ist. חדוש und חדש wird auch in der Uebersetzung des More für Schöpfung und schaffen gebraucht, ar. حادث Geschaffenes.

270. Neïm c. 3. Doch bald הויות bald גופות und חבור und הפרד heißt auch Zusammengesetztheit und Einfachheit.

271. Ein Accidens heißt hier אפע (Hauch), pl. אפעים d. h. zufällige Eigenschaft eines Dinges, sonst מקרה.

272. Neïm. c. 3. Dort ist es ausgedrückt: אשר לא יתערה ולא יצא מן החדש גם הוא חדש כמוהו יקדים הדבר החדש הגוף אם לא, hier יקדים הדבר החדש יחייב להיות גם חדש כמוהו. Zu יתערה vgl. ar. عرى, sonst dafür ערום מן.

273. קיום המחודש. קיום המחדש.

274. Neïm. c. 5—10. Diese Eigenschaften (ספורים) sind folgende: קדמון u. נמצא = מצוי, רוגש, רואה, שומע, חי, יודע.

275. Neïm. c. 11 כי ד' ית"ש יכול יודע חי ומצוא אלה הד' שבים לנפשם, hier heißt es ותשובתם אל ספור הנפש. נפש wird hier für Wesen, wie in שם נפש (Wesens-Namen) von Tetragrammaton gebraucht.

276. Neïm. c. 12. Dort heißt es schon in der Ueberschrift: בזה אשר הוא מחליף לד' ית' לא יצא מב' פנים, d. h. wenn man Gott eine Mannigfaltigkeit (der Attribute) zuschreibt, so sind nur zwei Fälle möglich, nämlich entweder daß man sie als Additamente des göttlichen Wesens oder als bloße Manifestationen ansieht.

277. Neïm. c. 13.

278. Neïm. c. 14.

279. Hier בדבור על כי הוא חדש; Neïm. c. 15 השי"ת מדבר וכי יתחדש דבורו.

280. Das עשיר hier wird Neïm. c. 16 näher bestimmt הוא עקד הצדק ויושר.

281. Neïm. c. 17.

282. Neïm. 18—22. Auch hier wird לא יעשה הרע, לא יבחר ברע לא יכול ברע ausgeführt. Zwischen תמור und שכר wird unterschieden.

283. Neïm. c. 31—32 ist dieses weiter ausgeführt.

284. Neïm. c. 33. Der technische Ausdruck לאוש oder נהול nach

Gn. 33, 14 wird mannigfach gebraucht, um die Hinleitung anzuzeigen. So z. B. in ʿEz Chaj. und Ahron ben Elijja (ed. Leipzig 1841) S. 37 u. s. w.

285. Neïm c. 36 von 37, פרק überschrieben. Diese Abwägung heißt שקול המאזנים.

286. Neïm. c. 38.

287. Neïm. c. 35. Dort heißt es חיוב השליחות יופי und נבואה.

288. In Cod. Mizri finden sich bei Einschiebungen zuweilen die Worte זו תוספות באור, in Cod. Leyd. (Kl. 41) am Schlusse noch deutlicher: נשלם ס׳ מחכימת פתי מדברי הזקן המלמד הגדול ומה שחוסיף על דברי הזקן המלמד הגדול רבי׳ טוביא.

289. I, 40—43.
290. I, 70.
291. I, 74-76.

292. كتاب الاحوال الفعال und für الحوال steht auch محال.

293. Es heißt einmal כאשר בארנו זה בכתאב אחואל אלפעאל.

294. אמרנו אותה בס׳ הנודע במחאל אלפעאל בארנו בו כי הגוף לא יעבור שיהיה בפיאה בעושה וכו׳. Vgl. ʿEz Chaj. c. 15.

295. كتاب الاستغناني.

296. Die Stelle lautet daselbst: והזקן יר׳ אל באר זה בספר הקרוי (הקרוא) אלאסתעאני ובוולתו (מן הספרים), והגמול מסתחק (مستحق) בכל העוותות של דעת ושל משמע, וכבר נודע זה מן חפץ צדייתו ע״ד אטנב (اطنب) בזכרו באשר ישוב אל הדבר הנמסר והוא בברית חורב ובברית ערבות מואב, וחוק הדבר אם אם (?) החווק והגמול ונדבק באשר בדעת. וכבר דברנו בשאלה מופרדה חיוב הגמול העתות מדרך (הדעת והמשמע) ושלמנו אותו מה שיגוש (שהוא צורך) בזה. ואני אקיץ (אעיר) הנה על ראיה אחרת להיות הקורא בזה בספר שלם לאשר יצטרך מן העקרים.

297. Es heißt daselbst: כאשר כתבנו על אבי גאלב תאבת אורה אללה (اوره الله) והרחבנו הדבור בו.

298. Cod. Mizri (Lit. A. 198), 23 Blatt; Cod. Leyd. 52 B. von f. 13—30. Eigenthümlich ist es, daß dieses Buch nur פרק (Kapitel) überschrieben ist, nämlich זה הפרק הוא צדוק הדין רין הבורא יתעלה שמו והסרת העול והחמס ועמל ושקר ועשק וכזב וכל דבר רע. Es scheint aber, daß der Titel Zidduk ha-Din der allgemeine Titel für eine jüdische Eschatologie war, nämlich für die 3 letzten Glaubensartikel der karäischen Dogmatik, die Lehre von der Vergeltung, von der Auferstehung, dem jüngsten Gerichte und von der Erlösung Israëls, wenn nicht jede dieser Glaubenswurzeln früher eine besondere Ueberschrift gehabt. Simcha Luzki (Or. Zadd.) schreibt dieses Werk dem Jos. el-Bazir zu.

299. Es heißt das. (Cod. Leyd. 52 f. 16): נשאר מעשרה דברים אשר דברתי בתחלת הספר הזה דבר אחד אשר הוא חוב על כל ישראל בגולה שנהיה מיחלים לתשועת השם, נבאר בו דברים באחרית הספר הזה. Bei Aufzählung der 10 Verheißungen Gottes stellt er als die zehnte Verheißung den Glauben an eine Auferstehung hin. העשירי הוא יתר מכל אלה שאחר שנמות נקום ונלך בגן עדן בנעימים. Also neben Erlösung Israels auch die Auferstehungslehre und, wie wir aus der Ueberschrift gesehen, das Dogma der Vergeltung.

300. Es heißt das. (f. 16): ונכתוב תחלה הגבולות של דברים, גבול ההוב הוא היכול הטוב אשר יתחייב עושהו׳ וכ׳.

301. F. 20: שאלה יאמר הלא הייתם טלפנים על דרך תאמרו היותה אמת ונכוחה ואחר כך נוסף דעתכם ועזבתם אותה לזולתה אשר היא טובה ממנה.

302, F. 24 (Cod. Leyd. 52): ואם יפנה אל שיעור קומה, או אל אשר הוא מקום ית׳, וכן אם יפנה אל השנים החושך והאור או אל השלשה אב ובן ורוח, או אל הכוכבים אשר הם שבעה כוכבי לכת וי״ב מולות זולתם מן הצלמים והמסכות יהיה כסיל כופר בעקר חייב להיות בגיהנם.

Ferner heißt es daselbst f. 30: כי נוכל שנאמר לו כי הרבה בעולם יהיו מן חכמים ויתקנו הכמות וספרים ויכתבו אותם ויניחום בעולם יתכן כאשר נמצא אותם שנאמין כי הם מן השם, כמו שתראה דת יש״ו הנוצרי ואונגילה שלהם, וכמו דת מחמד נביא הישמעאלים וספר שלו כי הוא מתוקן ועמו יהוד וכ׳, אם לא נתעסק בדעתנו שנעמיד עליהם כי הם שקר וכזב חוב עלינו שנקבל גם דבריהם וכ׳.

303. Der Ausdruck מהטבע, dem מתוקן entgegengesetzt, arabisch אלטביעין. Der לאוט wird durch gr. קויפשיש wiedergegeben.

304. كتاب المحتاوى فى الاصول الدين.

305. المختصر.

306. In Cod. Mizri (Lik. A. 195) heißt es: ספר אלמחתוי הנקרא ספר הנעימות לח׳ הר׳ רב׳ יוסף הרואה ז״ל בכה״ר אברהם הכהן וצ״ל und am Schlusse: נשלם ס׳ נעימות הנקרא בל״ע מוחתאוי על עקרי הדין. In Cod. Leyd. 41 n. 1 ebenso und 62 Quartblätter umfassend.

307. Fol. 62 ארבעים ושלש שערים (ابواب), also nicht 40, wie Simcha Luzki meint.

308. Lik. A. 195. Die 3 فصول sind von den 30 ابواب wesentlich nicht unterschieden. Der Behauptung Pinsker's (l. c. 197), daß die letzten 3 Kapitel in Cod. Miz. dem Jeschu'a gehören, widerspricht die Vergleichung von Kap. 31 und 32 von Kitab el-Manzûri mit 36—38 des Muchtâwi, wie ich es oben gegeben.

309. Die etwas corrumpirte Stelle (Cod. Leyd. 41 Anf.) lautet: ישמרך האלהים כי כתבנו בעקרי הספר הנודע ס׳ תמהיד אשר יחייב אותו למצווה

מן הדעת מאשר לא יחייב אותו והוא מקוצר הרבה מאד וכ׳. והנה הפצתי
להשיב לבי בזה הספר שארחיב במלות יותר על עקרי היחוד וקראתי שמו
מחתוי במלות ישרים יקרב לאדם אל הידיעה וכ׳, וראיתי שאתחיל בתחלה
בביאור הצורך אל דברי הדעת ואשר בו מן ההועלה וכו׳.

310. النصارى (אלנצארי), durch הערלים oder הערלים הרבונים umschrieben (Cod. Leyd. l. c. 19. 20. 24. 29). ربان ist Theolog.

311. Das. f. 22. 23. 26. المانيية von مانى mit dem Beinamen الزنديق.

312. Das. f. 22. 23. Die الديصانية von ابن ديصان gegründet, hebr. אלדיצאניה od. דיצאניים.

313. مذهب المجوس, hebr. אלמגוסיים das. 22—29, auch erläutert חכפרנים והם הנקראים מגום.

314. الكلابية das. f. 23 (כלאביה). Das الكلاب für Cyniker hängt nicht damit zusammen.

315. الصفانية das. 22. 24.

316. المجبره od. المجبرية (מגבריים, אלמגברה, כת המגברים) das. 24. 39. 42. 44. 53. Diese Sekte bildet den Gegensatz zu den Kadariten, welche القدر als Dogma annehmen.

317. العبادية das. f. 40 u. f. 42 עבאד האיש אשר נקדם זכרו בראש השער; f. 39 עבאד שם איש; vgl. Schahr. I, 75.

318. البكرية das. f. 39 הביכוריים, f. 41: ובעל הדת הזה יקרא שמו בכור.

319. السمانية (סמניה) das. 41.

320. السوفسطية od. —طانية u. s. w. das. 41 u. 44 סופסטיה.

321. الجهمية, die zu den Gahwijja gehören, das. f. 44.

322. الاشعرية, deren orthodoxe Hauptlehre in More I. 71; III. 17; 'Ez Chaj. 4. 16. 95. 115. 130. 135. 181 erwähnt wird; hier f. 44 אלאשערי.

323. Das. f. 53 אלמלחדה. ملحد heißt Häretiker, und اهل الالحاد die ganze Partei. Wahrscheinlich ist jedoch Muchallida zu lesen.

324. العراقية als הבבליים citirt.

325. اصحاب البراهمة in Zidduk ha-Din des Verfassers (Cod. Leyd. n. 52 f. 28) דת אלברהמי; vgl. Kusari II. 33 ברהמיים und in Nachal

דעת אלברהמי מודים באחדות הבורא וכופרים ha-Eschkol Efendipulo's בנבואה.

326. Das. f. 41 אנשי השנים od. האומרים בשנים.

327. Das. אנשים האומרים בהעתקת הרוח אל זולתו od. אנשי (העתקת) הרוח. Die Metempsychosis heißt ar. النسخ = העתקה, in Saadja's Emunot hebr. השנות וקוראים אותו העתקה. Das. VI, 7.

328. Da heißt es (Cod. Leyd. 41 f. 189) פרק בזכרון הדתות.

329. Die Stelle in Eschkol (Alfab. 258) ist etwa zu emendiren in וזכרון הדתות מספר הנודע נעימות,

330. اصحاب الاصلح; das. heißt es ואצחאב אלאצלאח אשר יחייבו על השם כל דבר שיש בו הועלה ותקון וכ׳.

331. In der Ueberschrift von c. 33 (Cod. Mizri): במענה הליאוש והראיה על חיובו והפרק אשר בינו ובין אלאצלאח ומה פתרון אלאצלאח. In c. 34 הדבור באלאצלאח. Einer Sekte الصالحية wird übrigens auch bei den Muhammedanern gedacht.

332. Siehe Schahrastani ed. Haarb. I. 80—88.

333. אבו עלי od. זקן בעל הדעת Cod. Leyd. l. c. f. 7—8. 33.

334. Schahr. l. c. Er heißt Cod. Leyd. l. c. f. 7 בנו הידוע אבן האשם, f. 26 דת הזקן אבו האשם, f. 54 אבו האשם זקן בעל הדעת, f. 55 אבו האשם זקן בעל החכמה, sonst blos אבו האשם f. 33.

335. Cod. Leyd. l. c. f. 8.

336. Siehe oben bei Besprechung des Kitâb el-Manzûri.

337. In Sefer ha-Mo'adim.

338. S. z. B. הזקן 60, הזקנים 60, בעלי הדעת, אנשי 41, חכמי היחוד 29 und die Grammatiker בעלי הדקדוק 20, verschieden von בעלי הלשון 18.

339. הנק׳ בלשון ישמעאל f. 30 vgl. Jeschu'a's Bereschit Rabba das. f. 24. 77. 80; בלשון ערב f. 8 und oft.

340. So bei unserem Werke אהואל 23, אשרהם אלאבואן 8, אצחאב 52, אלאצלח 39, אסתחקאק, אלאסתצלאח 52, אתפסאר 51, אלאעתבאר 49, ארארתה וכראתה 18, בציר 11, אלאנסל 31, בתרתי אלאקכים 20, לוטף 40, מרגיה 80, נסך 58, סמיע 11, צפה 23, אלצרב ואלקתל 26, תאליפא 8 u. a. m. S. Anm. 353.

341. Siehe die Beispiele in Catalogus codicum Hebraeorum Bibl. acad. Lugduno-Bat. (Leyden, 1858) S. 166—169 und Lit. A. 199—200. Vgl. Anm. 354.

342. Lit. A. 97. Die Ausdrücke ותמצא בס׳ מ"נ, כאשר תמצא בס׳ משיבת נפש u. s. w. 59. 60 61. 62; ebenso וכבר בארתי בס׳ אוצר נחמד 61, was entschieden nur zur Einschaltung gehören kann, wie Pinsker (l. c.) richtig bewiesen. Siehe weiterhin unter Jeschu'a ben Jehuda.

343. Das Gedicht lautet in Cod. Mizri (Lit. A. 197):

יחו לבי כתוב ספר חמודות
והוא חיי נפשות החכמות
ועזרה אשאלה מאל קדושי
אשר צופה גלויות ועלומות
סליחה ישלח אלי וחמלה
וייטב לי כמו מלבוש רקמות
פאר תורה והוד משרה לראשי
עדי אכתב לספר הנעימות.

344 In einer HS. in 4 bei einem Karäer Jerachmiël Firid (LB. d. Or. 1851) findet sich dieses Werk in hebräischer Sprache mit folgender Ueberschrift: זה הספר של המלמד הגדול אבו יעקב אשר שאל לחכמי העולם שלש עשרה שאלות.

345. Cod. Leyd. 41[4].

346. كتاب الاصول الدين على طريق المسالة والجواب hebräisch ס׳ שרשי אמונה על דרך שאלה ותשובה.

347. מה הוא הדבר שהוא מגרים לאלהי ישראל להיות צדיק. Die Antwort lautet הורה ואמר כי ב׳ דברים המגרימים.

348. מה הוא הדבר שהוא מגרים וכו׳ להיות עליו אלה ד׳ דברים חי לנפשו וכו׳, eingeleitet durch שאלה אחרת, שאל לכל חכמי העולם ואמר.

349. ודע כי יש שואלים מה הפרק בין הניחום ובין התשובה.

350. ואם ישאל איש ויאמר לא עשה י״י ית״ש לבני אדם אלא בעבור העולם הזה.

351. Siehe Kat. Leyd l. c.

352. So z. B. שאלה אם יאמר מה הראיה כי נפשך וכל הגופים הם חדשים, hierauf die Antwort: תשובה יאמר לו כי הם לא יסורו מהיות בהם ניענוע.

353. Z. B. פלדלך für לפיכך, סמיע ובציר für שומע ורואה, יעני für ירצה, ביינגא (וכבר) für וכבר בארנו, המעלם für המלמד u. a. m.

354. כלום oder יש Wesen, אפע (pl. אפעים) für מקרה, קיום für שם מוסגל, העיון für הראיה, ספק für פונה, שלילה für הכחדה, חיוב für נתעבר, אפשרות für עברה, נמצא ונעדר für מצוא ואפום, שם פרטי für השחתה, מתנועע für מנוחה, מנועע für שכינה, תנועה für רחישה, יתכן für עלה ומעולל, עלה ומעותל für חלוק, פרק für בטלנו, השחתנו für בטול, ארך ורחב וגובה für שורה גג ועומק, גוף für חתוכה, סבה ומסובב für אפיסה für העדר u. a. m.

355. Z. B. רפד in Bdtg. transire u. a. m.

356. גויית = נפות, ההיוחות für ישות, תתיכות für דקים (Atomen), משלשל, feneratio, נשיון, העיר על = הקיץ על, (תועלת) הועלה, נפרד = מופרד, לא יצטרך = עשיר, מעשה = מעש, עדפנות u. a. m.

357. Die Stelle lautet (Cod. Leyd. 45 [1] f. 29) וכבר נזכר בספר שפוט השופטים הידוע אלמחיט.

358. שלמון ist biblischer Eigenname (Rut 4, 21), mit שלמא einerlei; er schreibt sich סלמון im Einleitungsgedicht zu seinem Ps.=Komm. und in der Aufschrift seines KL.=Komm.'s, in der Aufschrift zu seinem Sefer Milchamot (Cod. Leyd. 41 [19]) steht wieder שלמון. Sein Vatersname ירחם ist ebenfalls biblisch (1 Sam. 1, 1) und er schreibt ihn so selbst in der Aufschrift zum KL.=Komm. auf ינחם gereimt; ebenso in Milchamot. Aber für ירחם gab es auch eine vulgäre Aussprache רוחם mit Abwerfung des Jod. Aus Rocham wurde sodann die arabische Deminutivform رُحَيْم, in jüdischer Aussprache רוחים, und רוחים schreibt er selbst in dem erwähnten Akrostich oder auch ירוחים. In einer arabischen Randbemerkung zu Kusari (Cod. Poc. 284 f. 35) heißt er Sulûm ben Rochaim (סלום בן רחים). Sahl ben Mazliach in seinem Mahnschreiben (Lik. A. 37) gedenkt des Ben-Jerochim als Gegner Saadja's mit den Worten בן ירוחם הנודע בן רוחים.

359. Aus der Aufschrift zu Ben-Jerochim's Mukaddima des Dekalogs (Lik. A. 61) zu ersehen.

360. Lik. A. 43—53.

361. Siehe weiter hin.

362. Diese Notiz lautet: מקדמא על עשרת הדברים אשר קרא מר' ור' סלמון בן רוחים המלמד הגדול יר"א בשבת יתרו בקהל יפפיה מצרים במלאות לו שלש עשרה שנה להולדו בשנת אלף ומאתים ותשע שנים לשטרות רפ"ח לקרן זעירא תשבר מהרה אמן (Lik. A. 61). Das אשר קרא bezieht sich nicht auf die Mukaddima, sondern auf עשרת הדברים, die eben am Sabbat Jitro vorgelesen werden. יפיפיה מצרים ist Umschreibung für Altmizr. nach Jer. 46, 20.

363. Komm. zu Ps. 69, 1.

364. Siehe sein Milchamot.

365. Milch. 2, 5 flg.

366. Milch. 10.

367. Das. das.

368. Milch. c. 12.

369. Milch. 3. 9.

370. Milch. c. 7.

371. Milch. c. 10.

372. Komm. zu Ps. 140, 6.

373. Die Stelle lautet (nach der Uebersetzung von Pinsker, Lik. A. 14): וכבר הכחיש הפיתומי שלא היה בין בית שמי ובין בית הלל מלחמה או שהרגו קצתם לקצת, והבאתי תלמוד סדר מועד אשר לאנשי ארץ ישראל ופתחתי ההלכות שוה (המעשה) נזכר בחן ופרוש יעקב בן אפרים בוה והלכתו עמו לבבל לברר איך סלף הפתומי (את הדברים) ליפותן וכ'.

374. זכרונות im kar. Siddur Bd. I, S. 137 b.

375. Zu Ps. 69, 1.

376. Lik. T. 158.

377. Das. l. c.

378. Zu Ps. 119, 176 behauptet er, daß alles Leiden Israëls seine Exilarchen verschuldet haben (אן אפה ישראל מן אול אלי אכר. מן רעאתהם) und darum standen die Karäer gegen das Exilarchat der Rabbaniten auf und legten es sich auf, in der Zeit des Exils keinen Exilarchen zu besitzen (ולדלך כאן אהל אלכחאב בני מקרא יש"צ כרנו ען ראסה בני בירב ואלומו אנפסהם אן לא יכון להם רייס פי זמאן אלגלות) und die Thatsache widerspricht diesem (Lik. A. 52).

379. Lik. A. 14.

380. Komm. zu Koh. 7, 16 und 12, 14; zu Ps. 102, 5; vgl. Lik. T. 23.

381. Lik. A. 61.

382. Das. das.

383a. Das. das.

383 b. Arabisch كتاب الاحروف.

383 c. Arabisch كتاب الانتصير.

384. Komm. zu Ps. 102, 5.

384a Der bekannte Karäer Firkowitsch fand in der Bibliothek der karäischen Gemeinde zu Eupatoria unter alten Handschriften, welche der Arzt Abraham ha-Lewi aus Damask dahin gebracht hatte, zwei Mukaddima's zum Dekalog in einem Codex, die eine von Ben-Jerochim und die andere von Lewi ha-Lewi ben Jefet und aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzt von Mose ben Jesaja Firûs. Pinsker erhielt einige Bruchstücke aus denselben, worin ältere und zeitgenössische Lehrer der Karäer citirt werden, die er mittheilte (Lik. A. 61—65). Im Krim-Kriege ging, wie Firkowitsch berichtet, dieser Codex verloren, so daß nur diese Bruchstücke erhalten sind.

384 b. Siehe weiterhin.

385. كتاب الرّدّ على الفيومى d. h. Streitschrift gegen den Fajjûmiten, was hebräisch ספר התשובה על הפיתומי heißen würde. Es ist jedoch noch fraglich, ob nicht diese Schrift eine spätere gegen Saadja gerichtete ist.

386. Er sagt selbst Milch. 2, 5 לולי הכנים הוד הזה סעדיה עצמו בין החכמים, לא כתבתי ואת האגרת לעולמים.

387a. In Cod. Firkowitsch finden sich 13 Kapitel oder Abschnitte dieses Werkes, welche Pinsker abschriftlich erhalten und nach ihren Anfängen verzeichnet hat (Lik. A. 15). Die HS. in Cod. Leyd. (Warn. c. 41 [19]) hat 6 Kapitel mehr, nämlich 2 welche nach dem 2. Kapitel einzuschieben

sind und 4, die nach dem 13. Kapitel kommen, also im Ganzen 19 פרקים oder מאמרים. Trigland im 9. Kaptitel seiner Diatribe (ed. Wolf p. 257 flg.) und Geiger in seiner Zeitschrift V. 313 haben aus der Leydner HS. citirt und nach dieser vollständigen HS. hat Grätz eine Kopie genommen. Auch Dukes besitzt von Cod. Leyd. eine Kopie, nach welcher ich die ersten 2 Kapitel vokalisirt und kommentirt in LB. d. Or. 1846 veröffentlicht habe und wozu Kirchheim eine Einleitung geschrieben. Andere Handschriften sind mir nicht bekannt geworden. Der Nachschrift zufolge, worin sich der Schreiber Isaak Tischbi (ben Jehuda ben Elijja) nennt, war die Urschrift von einem Rabbaniten geschrieben und der Schreiber sagt, daß er nach Conjectur Manches hat herstellen müssen. (Kat. Leyd. p. 201).

387b. Ben Jerochim selbst nennt die Schrift bald תשובה 1, 6 bald אגרת 1; 10; 2, 5, in der HS. heißt sie bald ספר bald חבור, in Orach Zaddikim (24) führt sie den symbolischen Namen מלחמות י״י und unter letzterem Namen citire ich sie hier.

388. Die Saadjanischen Streitschriften nennt er תלונות 1, 4 oder חקקי און Kap. 10, seine Auslegung der Genesis (פתרון ס' בראשית) sammt Einleitung nennt er מגלה 2, 14 und polemisirt namentlich dagegen mi 3. Kapitel.

389. Einmal noch überdies mit dem Akrostich von סלמון בן ירוחים.

390. Diese Schrift heißt daher תשובה מתואמה zweisprachige Entgegnung (1, 6), בלשון עבר וגם בני דומה. Im 3. Kapitel heißt es גם בלשון ישמעאל אכתבנה, בלשון ערבית בדעת בחכמה אערכנה.

391. In Nr. 2 des Jahrg. 1846 gab Kirchheim eine Einleitung zur Veröffentlichung der ersten 2 מאמרים des Milchamot und auch den Text der Einleitung, beginnend ימיני ופקעים. H. Ph. Rée gab daselbst c. 138 eine Berichtigung des Textes des Einleitungsgedichtes und c. 228—31 eine vollständige Uebersetzung und Erklärung desselben. Die ersten zwei Abschnitte, der erste אליכם אקרא אשים beginnend, der zweite mit תרתי בלבי ראיה אחרת anfangend, habe ich mit Erklärungen mitgetheilt das. c. 163—7 und c. 211—216.

392. Geiger's Zeitschr. V. 313, woraus man zugleich Saadja's Beweise erfährt. Der Abschnitt beginnt אנה תברח פיתומי.

393. Beginnend תמו דברי המחליפים. Ueber מחליפים s. oben.

394. In Kap. 5—6 kommen die Stellen vor אם דברי רבותיך נבוים בעיניך וכו' נמצאת לא על התורה ולא על סבל הירושה בכל ענייניך. Ferner בחד לך אחד משני פנים וכו' ללבת בדרך השושנים הנאמנים או בדרך רבותיך על קבלת הראשונים וכו'. In Kap. 8 heißt es: כלם ידקדקו לולב ותפילין לשלב, ולא יפחדו לאכול החלב, יקרבו אל שאר בשרם ומבקשים שכר כיהושע וכלב וכו'. וזה האחרון (סעדיה) הכביר כמו ראיית הירח ואסורי העריות שהתיר אחרי הראשונים וכ' ואלו (הקראים) בעד שני ימים טובים לשמרם כרצונו לפתותם יואל, בכל הארצות בחלוף ארץ ישראל וכו'. Ferner

heißt es daselbst: בעלי מקרא בראית הירח ישמורו, ותלמידו זה המתועב עצרת ומנחה חדשה בבד"ו. מר' ענן בוה יתפארו וכ' Im Kap. 11 heißt es נקבעות, ובדברי רבותי בגה"ז נדעות וכו'. Kap. 12 beginnt: אדרת סעדיה רבתי שדודה, וחכמתו גדודה, ומליצה ועצה אבודה, מן האומר „אשא משלי רוב מומו, וטנוף גלמו, בבעלי מקרא ירשמו, ואחודה". Kap. 14 schließt: וירא כי לא יכול למו, על ספר (החכם תפארת סגלת) ר' ענן (הנשיא) הריק חרמו, שניו יחרוק על ר' ענן, כי חציו ברבותיו שנן, וכ'. Von Kap. 15 sind die letzten 11 Strophen, worin über ס' שם בן נח, ספר רזים und über den ganzen Spuk der Mystik gesprochen wird, in Pinsker's Lik. Kad. A. 18—9 mitgetheilt. Kap. 16 beginnt את מי חרפת במלין. Kap. 17 תכלית השיעודין אוכיר. Kap. 18 אזי אמרו אנשים מופרים und Kap. 19 endlich beginnt mit סוף כל דבר und hat das Akrostich סלמון בן ידוחים. Die Akrostiche wechseln ab zwischen א"ב und תשר"ק, also neun א"ב und neun תשר"ק und das 19. Kap. hat blos den Namen-Akrostich, wozu wahrscheinlich noch ein תשר"ק (das zehnte) gehört hat.

395. Siehe I, S. 139 Anm. 108.

396. Vgl. I, S. 18 u. flg.

397. Komm. zu Ps. 140, 6.

397a. Z. B. מלחמה, אלצדיק, בני אדם.

398. So z. B. am Schlusse seines Kommentars zum 1. Buch der Psalmen (947) mit den Akrostich סלמון בן רוחים, jedoch mit jedem Buchstaben des Namens beginnen 2 Verszeilen, so daß im Ganzeu 24 Verszeilen sind.

399. So z. B. im Komm. zu Kohelet 12, 5:

אם לא תבקש סליחה
איך תמצא מנוחה
אם לא תעשה נכוחה
איך תמצא רוחה

oder arabisch das. 12, 13:

يا ابن ادم ان الدنيا لاش
من تبعها طاس
ومن تركها علش

400. Im Vorworte zu Kohelet sagt er ما شرحنا في صدر משלי; in dem Komm. zu den KL. 2, 14 u. 19 gedenkt er seiner Einleitung zu den Psalmen; der in's Hebräische übersetzte Komm. zu Ester-Megilla hat eine große Einleitung.

401. כימות Ps. 90, 15 lies't er כי מות, hingegen כי-מי נח lies't er כימי נח (wie die Tage Noach's). כמוקד Ps. 102, 4 lies't er כמו קד und קד (v. קוד = יקד) n. d. F. זד auffassend.

402. So faßt er כבר (Kohelet) in dreierlei Bedeutungen auf, in Bdtg. ohne Zweifel, in Wahrheit, sicherlich.

403. Zu Ps. 130, 8 beruft er sich auf ein Scholion zu Num. 28, 1.

404. Lik. A. 109.

405. Er umfaßt 187 Seiten in 4 (s. Geiger, Ztschr. III. 443).

406. Die Nachschrift lautet: כתבתי אני העבד וכ׳ אהרן בן כג״ק מר׳ ור׳ עזרא ר׳ בן ר׳ משה וכ׳ הנודעים מבני כאתב אלערב; am Schlusse des Diwan's von Dar'i heißt es انا الفقير אהרן בן כג״ק מר׳ ור׳ גולת בני מקרא עזרא المعروف كاتب العرب.

407. Außerdem wird angegeben, daß es der Arzt Daniel ben Mose Firûs ben Daniel (הנקראים בית פירוז) gekauft (1676), dann Abraham ben Mose ben Daniel (אברהם מתרפא נין (בן) משה פירוז נין דניאל רופא) von seinem Onkel Natanel ben Daniel Rofe, also ein Enkel des ersten Käufers. Ueber die Familie Firûs s. Lik. A. 167—8.

408. Das erste Buch von 1—41, das zweite von 42—72, das dritte von 73—89, das vierte von 90—106 und das fünfte von 107 bis 150.

409. Das Akrostich סלמון בן רוחים ist doppelt. Es beginnt סלו לרוכב בערבות, סלו לדורש לבבות. Lik. A. 130.

410. Sal. Munk brachte 1840 diesen Kommentar mit andern des Jefet aus Aegypten mit (Jost, isr. Annalen 1841 N. 10 und 11) und hielt ihn für Jefet gehörig (Additions zu dessen Commentaire de R. Tan'houm etc. Paris, 1864 p. 104), was sich aber als unrichtig erwiesen (Lik. A. 132).

411. Die HS. des Firkowitsch erwarb zunächst Daniel Firûs 1676 aus Aegypten, nachdem Abraham Rofe, Chacham in Mizr. die letzten fehlenden drei Blätter ergänzt hatte (Geiger l. c. 443). Sie umfaßt 187 Seiten in 4.

412. ومن خراب בית שני الى حيث انتهينا ת״תפה سنة.

413. حواة المسروق.

414. Die Ueberschrift lautet: שרח ספר קינות תפסיר מר׳ ורב׳ סלמון בן השר ירוחם, בבנין ציון וירושלים ינוחם, נב״ע אכי״ר. Die Nachschrift lautet: כבל שרח אלקינות בעון א״ת תפסיר כג״ק השר אלמשכיל הפליל הש׳פט האבל המתאבל על שבר ישראל מר׳ ורב׳ סלמון בן השר ירוחם, בבנין ציון ינוחם וצ״ל וכאן אלפראג מן נסכה פי יום אלגמעה ט״ו יום מן שהר דו אלקעדה מן סנה ף וסתון ללחגרה מן תחאב אלערב אלמואפק פי י״ו מן שהר תמוז יא״ל (יהפכהו אלהים לטובה) מן סנה הקקמב ליצירה S. LB. d. Or. 1851 c. 741.

415. Der eine Band, von Kap. 1—89, hat 245 Blatt, der andere von 90—150 hat 359 Blatt (Lik. A. 130).

416. Am Schlusse des ersten Buches heißt es arabisch, daß die erste Megilla den 19. Kislew 1703 sel. vollendet wurde in der Abschrift u. s. w. Bei dem Namen heißt es sonderbar יצחק בן שמואל בן יוסף בן שמואל הנטמן בירושלים בכבוד תחת כסא הכבוד הנודע בן כונך נ"ע וכו׳.

417. المعلّم ابو السرى سهل بن مصليح. In מטה אלהים von Mose Baschiatschi (Not. Kar. p. 117; Pariser HS. desselben AF. hebr. n. 61), heißt er רב אבוסרי od. רב אבוצרי, רב הבוצרי, bei Ibn Esra zu Ex. 13, 13 אבושרי, in Sefer Mizwot (Abschn. 11) des Samuel el-Maghrebi المعلم ابو السرى sonst gewöhnlich in hebräischen Schriften Sahl od. Sahl ben Mazliach, selten הכהן (bei Hadassi im Eschkol, zusammen mit Jefet unter תכהן והלוי). Siehe die weitern Anmerkungen.

418. بيت المقدس, „Jerusalem". Sein Mahnschreiben beginnt mit אני מבית המקדש באתי.

419. Eschk. (ed. Koslow, 1836, f.) S. 93 b.

420. Lik. A. 138. In seinem לשון למודים heißt es: ור׳ משה בר׳ אדונים המדקדק רי"ת אמר ומלק לשון כריתה והפסקה, שהוא הפרדת פרק מפרק, כי הצוואר פרקים פרקים, ומפרקת הוא הפרק הראשון אשר אצל הראש, והפ"א במ"ם והלמ"ד ברי"ש מתחלפים, ומן ונמצא דמו למדנו כי אחר השחיטה אחר שימצה דמו על קיר המזבח היה מולק, ירצה היה כורת בסכין, במקום השחיטה.

421. Orach Zadd. 24 b. משנה תורה פרוש על התורה חבורו של הר"ר סהל הכהן.

422. Z. B. zu Lev. 15, 25.

423. Siehe Lik. A. 73—76.

424. Zu Ex. 13, 13.

425. In מטה אלהים ms. s. oben.

426. Sehr häufig sind ganze Stellen daraus in Adderet Elijjahu angeführt.

427. Im Mibchar wird zur Stelle Lev. 15, 25 die Ansicht Sahl's mitgetheilt, die Jefet widerlegt hat, bei welcher Gelegenheit er ihn einen seiner Freunde nennt. Siehe Munk, Notice sur Abou'l-Walid etc. p. 6.

428. In Ibn Esra's Komm. (ms.) zu Ex. 13, 13: אמר אבושרי כי פרוש וערפתו תכתוב בערפו „קדש", והאומר כזה אומר אני שהוא חמור קשה ערף. In unsern Ausgaben steht ויש אומרים für אמר אבו שרי; ebenso steht י"א in dem kürzern Komm. zu Ex. (Prag 1840, 8) S. 29. — In dem Pentateuch-Kommentar von Jeschuʿa ben Jehuda, verfaßt 1089—90, worin Anan, Nahawendi, Josef ben Noach, Dawid ben Boʿas, Josef el-Bazir, Saadja, Jefet und andere Vorgänger erwähnt sind, werden auch Sahl's Erklärungen aus seinem Kommentar angeführt. So z. B heißt es da zu Lev. 2, 12 לא תקטירו הוא

אמר אבו סרי „ואל המזבח לא יעלו" הוא על דרך Zu 2, 11 .ע'ד נדבה
ואמר (אבו סרי) „והיה כי יאשם לאחת Zu 5, 5: .חובה וזה שאמר למעלה
מאלה" אמר „מאלה" ישוב על כל אחד ואחד אם ראה העד ולא היה יודע
„נפש כי תמעל" אמר אבו סרי כמו אמר ומעלה מעל Zu 5, 15: .וכו'
בד' ולכן אמר מעלו אבותיכם ולא אמר חטאו כי המעילות בקדושה ובמקדש
ואמר אבו סרי בזה אמר מדם הפר ומדם השעיר Zu 16, 18: .ד' וכו'
וכו' ולא אמר מדם פר ושעיר, נדע מזה כי לא יערבב אותם את שני הדמים
ואמר אבו סרי אֲשֶׁר יֵאָכֵל אם יעשה מזה ושפך וכסהו Zu 17, 13: .וכו'
יֵאָכֵל ואם לאו לא יאכל וזה אמר בחיה ועוף אשר הם מותרים בכל מקום.
Vgl. Lik. A. 72—8. — In dem Pentateuch-Kommentar des Jakob Tâmani (st. 958 zu Tschufut-Kale in der Krim) finden wir p. 39b der HS. וזה פתרון המלמד אבוסרי הכהן. In dem Sefer ha-'Oscher des Jakob ben Ruben zum Pentateuch wird Sahl ebenfalls häufig citirt. So z. B. zu Ex. 30, 12: ואמר אבו סרי כי לא נספרו בשנה הראשונה כל עיקר וכו'. Zu Num. 15, 38: והמלמד אבו סרי אמר חוב לתת התכלת בתוך הציצית ויגדלנו וכו'. Zu 27, 9: ואבו סרי אמר בין אחיו מאביו בין אחיו מאמו כי סתם ואמר וכו'. Am zahlreichsten werden ausführliche Stellen dieses Kommentars in Adderet Elijjahu des Elijja Baschiatschi ausgezogen, auf die ich hier, da das Werk gedruckt vorliegt, blos zu verweisen brauche. S. p. 20c, 24d, 29d, 30c, 73d u. 76a.

429. Lik. A. 144. Die Stelle ist wahrscheinlich aus dem 9. Abschnitte (בעריות) entnommen.

430. I. 118—19.

431. Eschk. n. 168 הכהן סהל' בן מצליח אבולסארי הכלילם (מדות התורה) על ד' דברים בחכמת הדעת ובמשמע ובהקש ובעדה.

432. Lik. A. 66, Anm.

433. Ausgezogen wurde ס' העשר zu den letzten Propheten und Hagiographen u. d. T. מבחר ישרים und gedruckt Koslow, 1835, f.

434. Vgl. über Sahl noch Dod Mard. (ed. Wien) 14a; Hadassi in Eschkol (ed. Koslow, 1836, f.) Alfab. 167. 178. 256; LB. d. Or. 1850 c 443; LB. 1851 u. s. w.

435. Lik. A. 19—43.

436. Eine der Schriften begann: הוֹדה מה אודיעך (Lik. A. 20—21) und er schrieb sie in פיוטים (Versen), wie man aus den Entgegnungen sieht. Eine andere Schrift begann: אני בחרדה, להזהיר ולתעודה, ממקום קידה ועבודה (d. h. ich bin in Unruhe, daß ich vor Jerusalem, d. h. die aus Jerusalem Kommenden abzumahnen habe). In einer andern Schrift kam zu Anfang der Vers vor דורך בתשובת דברי בלשון הקדש יהי כסדרי, ובכח נאדרי, יישר לך מסילה (das. 25). Sahl sagt, daß er gegen 60 Fehler in jenen אגרות gefunden (das. 27).

437. Er copirte zu Jerusalem 1. das Sefer Milchamot vor

Ben-Jerochim (Lik. A. 135) und Jefet's Gedichte gegen Jakob ben Samuel, Bruchstücke aus Sahl's Sendschreiben gegen denselben und das Tochachat Megulla (das. 19—43). Ferner war er Besitzer des Kommentar's zu den ersten Propheten von Ahron ben Josef (Kat Leyd. Cod. 63), geschrieben von Elkana Galmidi 1497, erworben von Josef ben Mose Bagi. Er selbst schrieb: 1. אגרת הווכוח in 4 Abschnitten, enthaltend Controversen. 2. ילקוט, eine Sammlung von 61 alten Monographien von Karäern und Rabbaniten, mit einem Kommentar. 3. עשרה מאמרות über die Scheidepunkte zwischen Karäern und Rabbaniten und die Einwendungen der Letztern, in 10 Abschnitten. 4. צרור המור Kommentar zu מנחת יהודה, dem Pentateuch-Kommentar in Versen von Jehuda Gibbor. Später hat auch Simcha Luzki unter dem Titel באר יצחק Gibbor's Minchat Jehuda kommentirt. Siehe Or. Zadd. 23 b. und 25 a b.

438. Lik. A. 87. Anm. 6.

439. Jener mit תשהע"ם d. h. תעל שכבת הטל על מלונו, dieser mit יר"א d. h. ירחמהו אל. Außerdem fügt er bei Verstorbenen noch den Wunsch ימצא רחמים bei, wie bei Anan und Ibn Gahlûl.

440. הסוֹמֵא (nicht הַסוּמָא), d. h. der Blinde, ist ein Beiname wie הָרוֹאֶה, البصير der Sehende. Die Identificirung mit Josef el-Bazir (Lik. A. 193) beruht auf der Annahme, daß Letzterer blind war.

441. Die Stelle lautet: ואמר אבו יעקב הסומא כי אין לנו עקר מן אל יצא איש ממקומו ביום השביעי ולא יתלה עלינו דבר ממנו כי הוא דבור בעד המן עליהם וכבר הלך ועבר וכ׳.

442. Lik. A. 87.

443. داود القرمسي. קרמס oder קרמסין war der Ort, wohin der Exilarch 'Ukba 917 vom Khalifen el-Muktadir verbannt wurde. De Sacy will unnöthiger Weise المقدسي lesen.

444. S. Beer, Philosophie und philos. Schriftsteller der Juden S. 99.

445. Nach Jeted und Tenu'â (תנועה, יתד) eingerichtet (s. I. 97). Er sagt im Vers 36 גדולתך דאליצתני שקול משקל כשרים.

446. In der prosaischen Erläuterung sagt er חרוזהו und nennt es פיוט.

447. Dod Mard. c. 10; Die Stelle ist im Mibchar zu Par. Toldot od. Gn 20, 19 und betrifft Grammatisches.

448. Pinsker erhielt eine Kopie der Leydener HS. und edirte sie in Lik. A. 55—61, nachdem er das Gedicht wie die Prosa durchkorrigirt und von dem Wuste der Fehler gereinigt hatte.

448 a. Sidd. Kar. I p. 366 und 375.

449. Das alte ספר חוניא befindet sich zu Odessa bei der Wittwe des Abr. Böhm, abgeschrieben von einem Mardechai ben Baruch Jeru=

schalmi und das betreffende Lied beginnt: אלהי אצק נגדך שירתי mit dem Akrostich אני מנחם בן מיכאל ח"ח. Lit. A. 139—40.

450. Die Ueberschrift lautet in Cod. Leyd. זאת האגרת ששלח רבנו מנחם הקראי לעקלס הגר אצל ר' סעדיה הרבן על אודות הלכות שחיטה. An der Richtigkeit dieser Ueberschrift ist nicht zu zweifeln, wenngleich sie erst später vorgesetzt wurde; allein für עקלס mag ursprünglich עקלי (עֲקוּלִי) d. h. Akûli od. Akuli gestanden haben und daraus עקלס geworden sein und wenn an Akûlas (Aquila) gedacht wurde, so ist entweder das dabei stehende הגר (הַגֵּר) als הַגֵּר gelesen worden, oder dieses הגר wurde hinzugefügt. In keinem Falle ist an Akûlas (Aquila) zu denken.

451. Die Stadt Kufa hieß syrisch ܥܩܘܠܐ ('Akolo), was die Araber عَاقُولَا 'Akûla aussprechen; das daraus gebildete Adj. hieß hebräisch עקולי, arabisch العاقولى, d. h. aus Kufa.

452. In einer Oxforder HS. des arabischen More Maimûni's vom J. 1275 (Uri n. 359) steht am Schlusse des 76. Kapitels des ersten Theiles die Variante (siehe Munk's Le Guide des Égarés p. 462), worin es heißt, daß Hâja (der Gaon), Ahron ben Sargâdo, Ibn Ganâch, Ibn el-Akûli, Ben Chofni ha-Kohen und Dosa, der Sohn Saadja's, sämmtlich gegen קדמות העולם geschrieben haben. ابن العاقولى war also auch philosophischer Schriftsteller, wie Dosa ben Saadja.

453. Ritter, Erdk. VIII. 141.

454. Lit. A. 47—50.

455. Lit. A. 50—53 Die Ueberschrift lautet: מכתב אל קהלת אלקהרא und dann וזה הכתב שגרתי מאליקשנדריאה אל קהלת אלקהרא אני מנחם הגולה.

456. Diese sind 1. המורגשות, 2. המושכלות, 3. המפורסמות, 4. המקובלות, er nennt sie ארבעה בחינות. Ahron ben Elijja in 'Ez Chaj. c. 2 und auch zum Theil Maimûni haben diese Stelle excerpirt.

457. Die Stelle lautet: וכן אמר החכם המופלא הרב הגדול רבינו יוסף המאור אשר בחכמתו מאיר כאור.

458. Siehe oben §. 27.

459. Es heißt ואת היא הקבלה הנאמנה, אשר לבעלי מקרא היא מקבלת אחינו הרבנים נוטים למנה, ferner והיא הראויה והנכונה.

460. Es heißt daselbst והקבלה הזאת גם אני הגולה מנחם גיצני ועמדתי פח בקהל הקדש אלקשנדריאה, ferner עדת את גדל מעלתה בחנתי הקראים. . . . אנשו אמונתי וחברתי, ומהם עוד שאלתי ולמדתי.

461. Jad, hilch. Mattanot 'Anijjim 10, 1—2.

462. Er sagt von ihm im 2. Schreiben ותרב חכמתו . . . מחכמת כל בני מצרים.

463. ʿEz Chaj. c. 13. ed. Delitzsch S. 36.

464. Die Stelle lautet: וטען החכם רבי' מנחם אמת כי ידיעת קיום הדבר פרח על תומתו אמנם אינו על דרך משלח כי אם בשער הראיה וכ' וטען כי מי שנכנס עליו הספק בקיום האות בברור הוא בעבור שאינם מודים באפשרותו בעיון השכל וכ'.

465. Lit. A. 47—50.

466. Es heißt daselbst וידעתי כי דעתך מעורבת עם הבריות ומדותיך עוד בראותי שאיש חכם כמוך, הרבית אהבתך והשגחתך u. s. w. מדות עליות על עבדך, מצאתי מנוחה, וסרה ממני האנחה, בהיות דבריך עלי על צד האהבה.

467. Das. כל נכבדי חשובי ישראל, בחירי האל, חכמים ונבונים ושרים ועליון על הכל שמו והרימו, ויהי דוד בכל דרכיו משכיל etc.; לשבחך אומרים וי"י עמו, והוא למלך על כל ישראל וכ' ותרב חכמתו מחכמת כל בני קדם ומחכמת כל בני מצרים.

468. Menachem sagt בראותי טעמי חבוריך.

469. Vgl. über ihn meine Bibl. Jud. s. v. Jeh. Barceloni; Zunz, zu Cod 31 der Lpz. Raths-Bibl. S. 321; Geschichte u. Literatur von dems. S. 483.

470. Siehe Gabr. Polak's Halichot Kedem S. 69—79.

471. المقمس v. ar. قمس Es ist derselbe Beiname wie القمسى (el-Kumasi, der Edle), den der Karäer Daniël ben Mose geführt, wofür im Eschkol (Alfab. 256) אלמקמס steht. Die Schreibung קומצי und מקמץ ist eine vulgäre. Die Ableitung von einer Stadt Kumas ist demnach zu verwerfen.

472. Arabisch تاليف داود المشحرر المقمس العراقى.

473. Arabisch كتاب الهداية الى فرايص القلوب.

474. Siehe LB. d. Or. 1851 c. 378.

475. In der hebr. Uebersetzung לישב עניני התורה בלבבינו בדרכי הראיות ותשובת המינים.

476. Das. כספר האמונות וספר שרשי הדת וספר המקמץ והדומה להם.

477. B. Beer, Philosophie und philos. Schriftsteller der Juden S. 100.

478. In den GAA. des Ibn Abrat n. 410; besonders gedruckt: Lemberg, 1839, 8.

479. Es heißt ושני חכמים שלא נודע אצלינו ומנם בבירור.

480. Die Stelle in Çarça's Mekor Chajjim zu Ex. 1, 4 ist nicht, wie Beer l. c. meint, hierher zu ziehen, da dort el-Rasi steht.

481. داود بن مروان d. h. Dâwud ben Mirwân. In Dod Mardechai ist verdruckt מרואץ od. מדואן.

482. Beer l. l. 100—101.

483. דוד בן מרואן אלרקי הנודע באלמקמץ. العراقي ist = הבבלי.

484. כתבי הערלים, auch כתבי האומות genannt.

485. בספרי הדפואות ובספרי הכמת העולם.

486. كتاب الملل, hebräisch ספר הדתות.

487. היא החכמה המשובחת להבין יחודו של הקב"ה וחכמת תורתו ומצותיו והוא המעולה על כל החכמות.

488. המעלה האמצעית חכמת המוסר והשכל המאמצת דעת בני אדם וכו'.

489. מדע דרך היצורים ותוכן הנבראים.

Siehe S. 105 zu Ende. Nach Dod Mard. 11b. hat Wolf in der BH. I. S. 320 den Uebertritt Dâwud's aus dem Islam angenommen. Pinsker l. l. A. 43—7 hat dies weiter ausgesponnen u. ihn nicht blos zum Proselyten gemacht, sondern auch mit עקילם הגר identificirt, an den Menachem ben Michaël geschrieben haben soll, was aber selbst eine Fiktion ist, da jener עקולי הגר אצל ס' d. h. Ibn el-Akûla, welcher bei Saadja gewohnt, heißt. Diese Identificirung kommt mir gerade so sonderbar vor, als wenn einer wegen des gleichen Zahlenwerthes zwischen עקולם הגר und דויד הבבלי המקמץ י"ץ, nämlich 474, sie identificiren wollte.

490. Unter dem Titel „Fragmente aus der Religionsphilosophie des Dâwud ben Mirwân el-ʿIrâki el-Mukammes" habe ich den 9. und 10. Abschnitt und ein Bruchstück aus einem andern Abschnitte mitgetheilt in LB. d. Or. 1847, n. 39—41. Bezeichnet sind diese Fragmente mit den ausführlichsten Berichten über Dâwud, soweit sie bis dahin erreichbar waren.

491. LB. l. c. 648.

Anmerkungen und Nachweise.

Vierter Abschnitt.

1. Eschkol 98d. ובכה טאמריו התקיף וכו׳ ישועה בן אברהם שהיה מתלמידי חרואה נ״ע.

2. Die sonstigen Anführungen des Jeschuʿa im Pentateuch-Kommentar Ibn Esra's beziehen sich jedoch auf Jeschuʿa ben Jehuda, den er im Vorworte als den vierten großen Lehrer der Karäer nach Hassan ben Maschi'h anführt.

3. Eschk. 98d גם משכילי ישועה בן אהרן הנודע אהרוני שהיה גם הוא מתלמידי הרואה וכו׳.

4. I. 99 flg.

5. Im Werke זבח פסח, Del. 2.

6. Im Werke מצות משה c. 1.

7. Es wird zugeschrieben להחכם רבינו ישועה אהרן (המכונה אבו אלפרג הרון). Das Eingeklammerte ist offenbar blos nähere Bestimmung zu אהרן. Sein Großvater hieß demnach auch ישועה.

8. Lik. T. 110.

9. Im Chillûk. Lik. A. 106.

10. Lik. A. 139. Es beginnt אנשי שלומי.

11. Lik. A. 106. In späterer Zeit gab es noch ein Chajjim ben Sahl (Chill. l. c.), der vielleicht zur selbigen Familie gehörte.

12. Siehe weiter unten.

12a. Im Chillûk, s. Lik. A. 106.

13. סדור תפלת בני מקרא.

14. Siehe weiterhin unter Jefet.

15. Die betreffende höchst interessante aber vielfach verderbte Stelle bei Jefet (Lik. A. 89) in dem Kapitel von dem wesentlichen Inhalt des Gebets (דבור על מה הוא התפלה) heißt es: ויש להם (לקצת בני מקרא) בחבור בתפלת יום הכפורים יאריך דברים פרושם וביאורם, אך בסדור אבו סלימאן דוד בן חסון (חסאן) ירחמהו אל הוא הכנים בתפלותיו דרשות ופתרונים וראיות על הדרכים (הדתות) ותשובות על הממרים. ולא

יוכלו המומרים אשר אין מדחה מן התפלה מהם בקר וערב אשר עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע וכו'. Dieser letzte Satz ist etwas verderbt oder unklar; es scheint daraus jedoch soviel hervorzugehen, daß Dâwud gegen das Achtzehn-Gebet als תפלת חובה polemisirt hat.

16. Sefer ha-Mizwot 97 a. (Lit. A. 92) heißt es: ואך בסדור המלמד אבו סלימן דוד בן חסון יר"א כי יכנים בתפלותיו דרישית וכו'.

17. Scha'are Zedek p. 24 (אינן מתפללין תפלה); siehe oben I. Seite 28.

18. Hadassi in Eschkol S. 97—9 (סדר סדורים); s. oben S. 31.

19. Lit. A. 189, Anm. 3.

20. Siehe oben III, §. 46.

21. Siehe l. c. Anm.

22. Lit. A. 65. Das ותהינו Dt. 1, 41, dem ותזידו 1, 43 offenbar entsprechend, als Denominativ von הין (Name eines Maaßes) im Hif.: אמר יעקב בן שמואל העקש שהמלה נגזרת מין הין צדק, ירצה ותשערו בנפשכם שתצליחו בעלותכם ההרה, d. h. ihr messet bei euch. Dieser Deutung widersprach Jefet in seiner Grammatik, indem er es als ein Departikulativ von הנה ansah, als wenn ותהנו gestanden hätte, in Bedeutung ihr sagtet הננו, was 'Ali ben Suleïman in seinem Wörterbuch als יש אומרים bringt. Daß beide Erklärungen, wie auch das συναϑροισϑέντες der LXX, nur gerathen sind, kann man leicht sehen Vgl. mein WB. s. v. הון I.

23. אויב המרגיז לנפשו s. Lit. A. 25.

24. In Abu'l-Feda's Geographie heißt die Stadt قرقيسيا (Circesium, Κιρκησιον), am Einfluß des Chaboras in den Eufrat auf einer Insel gelegen; die Nisba müßte also قرقيسيابى (קרקיסיאני) heißen, aber die Jod sind später verschwunden.

25. كتاب الاصول الدين, hebr. ספר שרשי הדת; doch heißt dieses Werk auch אצול אלדין אלקרקיסאני. Lit. A. 192. Das dabeistehende ספר בראשית gehört nicht dazu.

26. Lit. l. c.

27. In der hebräischen Uebersetzung heißt es: הענין השלישי לישב עניני התורה בלבבינו בדרכי הראיות ותשובת המינים כספר האמונות וספר שרשי הדת וספר המקמץ והדומה להם.

28. Die Stelle lautet (s. Lit. A. 84): ואמר רבי יעקב בן יוסף הקרקסאני יר"א כי הנרגירים כמו הפולים והאפונים וכדומה לחם אם יובללו במים ואחרי כך יובשו לא יקבלו טומאה וכ'.

29. Lit. A. 88.

30. Vgl. Hammer-Purgstall, Zeitwarte des Gebets, in 7 Tageszeiten. Wien, 1844, 8.

31. דבור בהקבלת התפלה.

32. Vgl. oben Bd. 1. S. 86—7.

33. Die Stelle bei Jefet (Lik. A. 88) lautet: ולא ראיתי כי אם בכתאב אלקרקסאני יר"א כי הוא ספר בעד מי שהיה כי היה רואה כי מקום התפלה הוא בפאת מערב, וכי הוא רואה בעד מי שהיה במצרים שישים אחוריו אל בית המקדש וכ׳.

34. Das ms. ist c. 7½ Zoll lang und 2 Zoll dick. Die Buchstaben sind in hebräischer Quadratschrift, die Seite hat 26—30 Zeilen, die Zeile c. 50 Buchstaben.

35. Auf dem letzten Blatte des 1. und 2. Theiles steht die Inschrift des Schreibers neben vielfachen Verkaufs-Nachschriften und zwar Alles in arabischer Sprache. Ein gewisser Abi ʿOmar ben Buʿali und auch David ben Jefet werden als Käufer genannt.

36. So z. B. die Wurzeln נ-סח, שוח, שחה; נחל und הלה, קץ, יקץ und קוץ; אחז, חזה und חזז u. A.

Es ist hier damit nicht gesagt, daß er die Bedeutungen der verschiedenen Verba ineinander gemischt oder von einem Grundbegriffe aus abgeleitetet habe, sondern daß er die äußere Aufreihung nach diesem Prinzip gemacht hat.

37. لواحاق.

38. Vgl. das Vorw. zur 2. Ausg. meines hebr. und chald. Handwörterbuches, in „zur Geschichte der hebr. Lexikographie"; daselbst S. XX heißt es: „Die Vergleichung der Stämme innerhalb der Sprache und mit denen in den semitischen Dialekten weiset bereits überzeugend nach, daß die Stämme oft aus festen und lockeren Bestandtheilen zusammengesetzt sind."

39. Wenn er בר zu ברך, גן zu גנב, זך zu זכר, חי zu חיל, יק zu יקר, נח zu נחל, פא zu פאר u. s. w. als Thema annimmt, so zeigt er, daß er das alte nationale System nicht begriffen hat.

40. Siehe die zahlreichen Proben, welche Pinsker mitgetheilt hat in Lik. T. 123—166.

41. Bei Behandlung der einzelnen Buchstaben werden auch zuweilen Wörter der Schrift hineingezogen. So z. B. שִׁלֹה Gn. 49, 10 bei Behandlung es ש u. s. w.

42. כתב אלאואיל.

43. Arabisch mitgetheilt bei Pinsker, Lik. T. 122.

44. Vgl. den Art. לם.

45. So z. B bei בער, יהב, אור (in Bdtg. Finsterniß). Vieles ist nicht mehr als Saadjanisch kenntlich, da sein ס' אגרון sich nicht erhalten hat.

46. Eschkol n. 73 gedenket der karäischen ספרי הדקדוקין וספרי האגרונות וכו׳.

47. Z. B. Art. הג.

48. Z. B. im Art. אבחת, איתן, אלוף und אשף.

49. Art. תאב (תא), bei Men. im Art. אבה; Art. אֵבֶה (אב); בסר, שר (סר); חלה (חל), bei Men. Art. נכה; ebenso in den Artikeln אפר, אפילות, (פא) אפאידם, עבר, מלק, נגעל, גנבתי, כרם, זרד, ידע, נדנה, גד u. A.

50. In den Einleitungen zu den Buchstaben.

51. Bei תלפיות, אראלם, אילך, קיקלון, טבאל, עבטיט, אלקום (Art. אל), bei Men. Art. אראל.

52. Z. B. bei גדי (לא חבשל), welches Men. mit מגדים identificirt.

52a. Art. אף zu אפע und אפאידם, גוש.

52b. So z. B. berührt Menachem beiläufig unter אבח das הוברי שמים und polemisirt gegen die Erklärung חובריב nach einem Wechsel von ה und ח; er erklärt es: die Reinheit des Himmels betrachten Die beiläufige Erklärung Menachems führt Dâwud el-Fâsi (Art. הב) sehr weitschichtig aus (Lik. T. 122—3).

53. Die Form قايل, وقال u. s. w. leitet die Anführung ein. והזונות רחצו in Verbindung mit אונך (Art. זן), vgl. Ris. S. 4; האחדי (Art. אח) in Bdtg. ergreifen, nach אחד im Targ., vgl. Ris. 6; כשה=בסה (in Mischna) und wörtlich Ris. 42; vgl. noch אחירה und Ris. 3, אגפים und Ris. das. und so noch andere.

54. So z. B. אור (או) in Bdtg. Finsterniß, Ris. S. 26; zu נדנה (נד), Ris. S. 44.

55. Vgl. die zahlreichen Zusammenstellungen von Pinsker in Lik. T. 153—156.

56. Zahlreiche Proben über die Vergleichung des Arabischen hat Pinsker in Lik. T. 142—148 zusammengestellt.

57. Siehe die zahlreichen Beispiele darüber in Lik. T. 130 flg. Er weiß daher auch von Gaja, Segol u. s. w., die nur im Ben-Ascher'schen Systeme vorkommen

58. In Art. בם wird der Schluß des Verses Ez. 43, 7: und nicht soll das Haus Israel ferner daselbst (שָׁם ist für שֵׁם zu lesen) mein Heiligthum profaniren, weder sie noch ihre Könige durch ihre Unzucht (d. h. Götzendienst) und durch die Leichen ihrer Könige בָּמוֹתָם, was Dâwud als =בבמותם (in ihren Leichenhäusern) erklärt, wobei er meint, daß Ezechiel gegen die heidnische Sitte, die königlichen Leichen in den Tempeln beizusetzen, gesprochen habe. Er weist dabei die rabb. Ansicht ab (nach Jonatan), als müßte man בְּמותם punktiren und „in ihrem Tode" übersetzen. Vgl. noch Art. נד zu נדן.

59. S. Art. שר.

60. Art. טף zu טוטפת und Art קש zu קשר, vgl. Ibn Sarûk, Art. טף und Luzzatto's Bet ha-Ozar.

61. Art. בע zu בער.

62. Art. צץ zu ציצית.

63. Art. מל zu מלק, vgl. Eschk. n. 14, Menachem s. v.

64. Art. נד zu נדן.

65. Art. עי zu עין; Die Erklärung findet sich Sifra Kap. 1, §. 1.

66. Art. רש, Lik. T. 118.

67. Siehe die Mukaddima in Lik. A. 62. Die Stelle lautet: ומר' דוד המלמד הזקן יחיהו וישמרהו האל ברבי אברהם אלפאסי ר"ת בספו הנקח.

68. Siehe die reiche Lese in Pinsker's Lik. T. 205—216.

69. In Art. צע und Art. אל.

69a. In dem Verzeichnisse in Geiger's Wiss. Ztschr. III. 442 n. 1 angeführt. Die HS. ist arabisch mit hebr. Lettern geschrieben und hat, wie gesagt, 429 Blätter in Kleinfolio, jede Seite hat 19 Zeilen und jede Zeile hat c. 52 Buchstaben. Die Höhe des Werkes ist 6 Zoll, die Breite 4 und die Dicke 2 Zoll. Diese Handschrift hat Pinsker zu den reichhaltigen Auszügen benutzt, die er in Lik. T. S. 175—216 gegeben.

70. Esra Ibn Firûs blühete um 1700 und sein ältester Ahn Mose Ibn Firûs um 1600. Der Vater Esra's, Daniel Ibn Firûs, verfertigte einen arabischen Auszug aus Bachja's Sefer Chobot ha-Lebabot (siehe LB. d. Or. 1851 S. 793) im J. 1682; im J. 1676 kaufte er Ben-Jerochim's Kommentar zu den Psalmen, im J. 1688 kopirte er Jefet's umfänglichen Komm. zu Jecheskel, gegenwärtig in der karäischen Bibliothek vorhanden, und 1690 desselben Komm. zu Exodus. Ueber die Familie Ibn Firûs s. Lik. A. 167—9.

71. Lik. T. 183—197.

72. Er gebraucht die Formel וקול od. ויקאל.

73. Z. B. Buchst. Tâw, Anf., was er aber wahrscheinlich von Dâwud hat. Lik. T. 109.

74. So z. B. zu פקעים, קפדה u. s. w.; vgl. Lik. T. 149.

75. Z. B. zu רבקה, שאול, דגם מלך u. A.

76. So z. B. מתלעות, בעליל unter מת und בע.

77. Von 'Ali ist ein Gedicht, beginnend לעושה גדולות und von seinem Vater, beginnend ספור לבי. Lik. A. S. 122.

78. Oben III. §. 20.

79. Das. III. § 19.

80. Auch hebräisch führt er zuweilen die Kunja אבו עלי (Sichronot der Karäer; Eschk. p. 98b), einmal הנודע אבו עלי (am Eingange zu seinem Jecheskel-Komm.). Für יפת steht auch חסן (ib.) הנִכְּר אלחסן

הבצרי (wo אבו zu streichen) und in seinen religiösen Liedern zeichnet er sich akrostichisch חסן בן עלי. Bemerkenswerth ist noch, daß Jefet's Sohn Lewi seinen Vater סעיד יפת (Saʿîd Jefet) nennt (Lik. A. 65) und Lewi wird darum im Eschk. שיך בן סעיד (p. 98 b) genannt; ebenso heißt Jefet in יד׳ מאורות von Thobijja (Lik. A. 96) סעיד יפת. Bei einer Zusammennennung mit Sahl sagte man auch הכהן והלוי.

81. Zu 1, 14.

82. רמלא lag 4 Stunden südöstlich von Jafa in der Niederung. Suleiman Abd-ʿAli el-Maliki hat sie 675 d. h. zum zweiten Male aufbauen lassen.

83. Lik. A. 30. Sahl (ib. 37) zählt אבו עלי חסן אלבצרי zu denen, welche gegen den verstorbenen Saadja eine eigene Streitschrift veröffentlich haben.

84. Nach einer HS. der kar. Bibliothek, von Elijja Jeruschalmi kopirt, abgedruckt Lik. A. 19—25.

85. תשובות קצובות oder auch פיוטים genannt (ib. 19. 21).

86. Oben Absch. III. §. 46.

87. So z. B. der Vers (Lik. A. 22): ובך סעדיה בא מיפופיה, אל ארץ דשא אבוריה, להטעות שונים ולחבל סמדרי פוריה, כואת עשה בן צרעה. יפיפיה ist Aegypten, nach Jer 46, 20; ארץ דשא ist Babylon, nach Jer. 50, 11; פוריה ist Israel, nach Jes. 32, 12 und בן צרעה ist Jerobeʿam, nach 1 Kö. 11, 26. Daß sämmtliche symbolische Benennungen in Zunz's die synagogale Poesie (Berlin 1855, 8) fehlen, hat in der Nichtbenutzung der karäischen Poesie seinen Grund.

88. Lik. A. 65. Das Hifil ההין Dt. 1, 41 und das Kal פון Ps. 88, 16 führt Jefet auf die Partikeln הן und פן zurück. Letzteres haben auch Ibn Esra und Kimchi. Den Titel שפה ברורה hat auch Ibn Esra für seine Grammatik.

89. Lik. A. 65 und 90.

90 Zu Ex. 12, 2.

91. Siehe Munk l. l. p. 15, also gegen Lik. A. 182.

92. Auf einem alten Blatte des Jefet'schen arabischen Pent.-Komm.'s heißt es (Lik. A. 183), daß der Deuteronom-Komm. ﻓﻰ ﺳﻨﺔ אר״מ״ו (d. h. לשטרות) vollendet wurde, was 934 wäre; allein mit Recht hat Pinsker (l. c.) ארע״ו gelesen.

93. Die Stelle Cod. 12 des Leyd. Kat. lautet: והנה היום אלף ותק״ט ממלכות בבל אשר לא ראינו טובה וסגלה מעת שנפסקה הנבואה יש לנו אלף ומאתים ושבעים שנה.

94. Jost, isr. Annalen 1841 S. 76.

95. גלות אשור.

96. Ben-Jerochim's Kommentar zu Kohelet (Cod. Kar. n. 12 in

Geiger, Ztschr. III. 443) findet sich ein تاريخ angehängt, wo dies גלות בני גד ובני ראובן heißt. Lit. A. 131.

97. In unserem punktirten Texte heißt es יְמַלֵּט עמך כל-הנמצא כתוב בספר, wo aber vielleicht יְמַלֵּט zu lesen, was auf Erhaltung und Sammlung des Kanon's zu beziehen wäre.

98 Die Schlußstelle dieses Satzes lautet: לאנא קד דכרנא פי כל ספר מן תפאסיר אלמקרא אלדי פסרנאה מא אחתמלה אלמוצע.

99. Die Stelle lautet in der hebräischen Uebersetzung Pinsker's (Lit. A. 81): וכמו כן הרבה מן הקראים פתרו אלפים וג' מאות שנים מיציאת אבותינו ממצרים ועד הקץ וכבר עברו ג"כ מן הזמן הזה שנים. Vor Jahre mag im arabischen Text Itnatân (zwei) gestanden haben. In Bezug auf Angabe der Endschaft (קץ) bei Jefet s. weiter hin.

100. Ich stelle hier chronologisch die Abfassungszeiten der Schriften Jefet's zusammen, wie sie theils durch bestimmte Daten theils annäherungsweise festzusetzen sind: 1. Streitschrift gegen Saadja c 945. — 2. Streitschrift gegen Jakob ben Samuel c. 947. — 3. Hebräische Grammatik Safah Berurah c. 949. — 4 Komm. zu Genesis c. 952 — 5. Zu Josua, Richter, Samuel und Könige c. 955. — 6. Zu den 12 kleinen Propheten 958 (955—960). — 7. Zu Exodus 960. — 8 Zu Leviticus 962 — 9 Zu Numeri 963. — 10 Zu Deuteronem 964. — 11. Sefer Mizwot c. 965, in dem Samuel-Komm. (20, 27) angeführt. — 12. Kommentar zu den Psalmen 966. — 13. Zu Jesaja c 970. — 14. Zu den 5 Megillot c. 971—74. — 15 Zu Irmijja c. 975. — 16. Zu Jecheskel c. 980, im Daniel-Komm. (990) angeführt. — 17. Zu Esra, Nechemja u. Chronik c. 982. — 18. Zu den Sprüchen c. 984. — 19. Zu Hiob c. 985, im Dan.-Komm. angeführt — 20. Zu Daniel 990.

101 Komm. zur letzten Sidra des Pentateuch, s. Lit. T. 21; oben Absch. IV. §. 5.

102. In seiner Polemik gegen Saadja's Schüler (Lit. A. 23) והתורה על הפשטים בכלל אמורה, ובפלאי חקים ומשפטים בשלוש עשרה מדות לחקרה.

103. Komm. zu den kleinen Propheten (Leyd. Bibl. Cod. 12).

104. Jost, Annal. 1841, S. 76.

105. וראשון מי שגלה וצמחה שמועתו בעולם הוא ענן ז"ל. S. oben I. S. 148.

106. Add. 26a; 29a; 39d; 76a; Jefet im Ex.-Komm. zu Ex. 35, 3.

106a. Komm. zu Dan. c. 12 vgl. Lit. A. 82.

107. Ibn Esra zu Ex. 3, 3.

108. Ders. zu Ex. 4, 2—4.

109. Ders. zu Ex. 4, 6—7.

110. Derſ. zu Hoſ 4, 3.

111. Ibn Eſra zu Ob. 17 und Sech. 8, 23.

112 LB d. Or. 1843, S. 519.

113. Vgl. oben I. 80--82.

114. Kommentar zu Sidra Nizzabim, überſetzt von Pinsker Lik. T. 26; ſiehe oben I. 163, wo die Worte Jefet's abgedruckt ſind.

115. Zu Ex. 12, 2 nennt er ſie אצחאב אלתפליסי, zu den kleinen Propheten משני דת und den Stifter משה אלזעפראני הנודע אבן עמראן; vgl. über ihre Lehren I. 83—84, wo in den Anmerkungen Jefet's Mittheilungen gegeben ſind.

116. Komm. zu Jeſ. 47, 9, in der hebräiſchen Ueberſetzung Lik T. 158—59: עוד שכל דבריהם וספר קלונם (אלקוראן) שקר אין לו עקר, כי הכשפים והחבורים הם ממעשה בני אדם ולא מפי אלהים, וכן היה כי איש הרוח (מחמד) וחבריו חברו דברים מלוקטים מדברי כל אומה ויכתבום בספר קלונם ויאמרו כי גבריאל דברם מפי אל אל איש הרוח, יכרת י״י כל שפתי חלקות וכ׳. Jakob ben Ruben in ſeinem Sefer ha-Oſcher zu Sech. 6, 3 hat dies von Jefet wiederholt.

116a. Zu Jeſ. 47. 10 im Komm. In der hebr. Ueberſetzung der Stelle (Lik. T 159): הכונה בחכמתך ודעתך הוא הסימנים שקובעים על ישראל חולתם בכדי לקחת מאתם המס והארנוניות, כמו שהם מבדילים אותנו בלבוש למעלה החפצים אבנט ובמיני צבעים ושלא נרכוב על סוסים והדומים להם יכניעו את ישראל בהם ויבטחו על רעתם ויאמרו לא יראה יה וכ׳.

117. Die Stelle lautet in der hebr. Ueberſetzung Lik. A. 80—81: אמרו ובעת קץ זה הקץ יכלול שני דברים, האחד קץ ההצלחה של זה המלך, והב׳ קץ הזעם על ישראל, הודיע שבסוף יתהפך עליו, וזה שבתחלת התגלות קרן זעירא נלחם במלך הנגב ולקח ממנו ג׳ כסאות כמו שבארנו זה באמרו ותלת׳ מלכין (אסכנדריא, ובית אלמקדס וענא) ולקח ממנו, אלשאם ואלאמצאר ואחר כך לכד ממלך הצפון אלעראק ומדינות כראסאן עד גבול באב אלאבואב וכ׳. וכאשר תתם הצלחתו ישובו אלה ב׳ המלכים רצונו מלך הנגב ומלך הצפון עליו וכ׳. וכבר נראה קצת ממעשי מלך הנגב בזמננו הם מעשים שהיו, ולקח מגבולי המסלמנים אנטאכיה וטרסוס ועין זרבה וכו. ואמר במלך הנגב יתנגח עמו לפי שהוא קרוב ממנו וכ׳, ואמר במלך הצפ׳ן ויסתער עליו לפי שיבא ויקרוב לבאב אבואב וכו׳. Jakob ben Ruben in ſeinem Sefer ha-Oſcher zu Daniel nimmt Jefet's Auslegung auf, wie er bei ſeiner Schriftauslegung überhaupt gethan, ohne darauf zu ſehen, ob das Geſchichtliche für ſeine Zeit zutrifft.

118. Der Ausdruck اهل الدقدوق zu Pſ. 6, 3 oder دقدوقي zu Pſ. 118, 10, das talmudiſche דקדוק, דקדק u. ſ. w., welches dort bekanntlich nicht auf Grammatik bezogen wird (Dukes, Beiträge etc. II. S 122), waren bei Jefjet ſchon längſt als Kunſtausdrücke in Gebrauch.

Daß مفسرين (פותרים) od. مفسر أخران ebenfalls bei Jefet häufig vorkommt, ist natürlich.

119. Notice sur Abou'l Walid etc. (Paris 1851, 8). Es werden daraus der Reihe nach ausgezogen aus Gn. 18, 12; 49, 27: 1, 14; Ps. 119, 1; 6, 3; 98, 10; Gn. 16, 13; 17, 10—11; 19, 3 flg.: 28, 20—22; Ex. 10, 3 und 21; 15, 9; Nu. 21, 30; Ps. 19, 14; Spr. 30, 1; Ps. 55; 78, 9; Ps. 139; 142, 5; Koh. 1, 3; Ex. 11, 4.

120. Die Stämme טל מל (ע״ע) sind ihm soviel als מל (מול), נמל, ימל und מלה, d. h. in allen sieht er blos die zweilautige Wurzel מל.

121. Das Waw-Conversiv beim Praet. nennt er וו עתידי (Gn. 28, 22), der Absolutus heißt וו-מכרת; häufig kommt vor וו-דגש und וו-רפי u. s. w.

122. Z. B. الامر der Imperativ, المصدر der Infinitiv u. s. w. Für اصل Wurzel gebraucht Jefet الجوهر, dah. الجوهرى für اصلى wurzelhaft (Ps. 6, 3).

123. So z. B. wenn er תכלת mit תכלית (s. JE zu Ex. 25, 4), תהום mit תהו (JE. Gn. 1, 2) מלח Seemann auf einem Salz führenden Schiffe (JE. zu Jona 1, 5) zusammenstellt.

124 Z. B in כנם hielt er ם — für Suff., סעה von נסע-סעה.

125. Z. B. in יחדו hielt er ו — für Suff.

126. So z. B. erkannte er noch nicht, daß das ו zuweilen der Bedeutung des arab. ف gleich ist, was schon Ibn Esra bemerkt.

127. Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten der ersten Recension, daß die karäischen Exegeten namentlich angeführt werden, s. Melo Chofn. von Geiger (Berlin, 1840, 8) S. 77 und 83, wo noch andere Eigenthümlichkeiten besprochen werden.

128. In Cod. Rossi 683 und ed. Neapel 1488 steht bei der ersten Recension zum Ex.-Komm. ספר ואלה שמות הבור לאברהם, נשלם שנת תתקי״ג יקר כמו שחם (ד). Die andere Rec. wurde 1167 beendet.

129. Melo Chofn. S. 77. Angeführt zu Ex. 3, 3; 4, 4. 6. 20; 5. 5; 7, 10. 29; 8, 12. 22; 9, 16; 10, 5. 6. 29; 12, 3. 10. 15. 29; 13, 1; 15, 4; 19, 8; 22. 7. 28; 25, 4. 16. 21; 39, 42; 30, 12. 33. Außerdem noch zu Obad, 17, Sech. 8, 23 und vgl. noch Jon. 1, 5.

130. Lit. A. 65.

131. Das. 67.

132. S. weiterhin.

133. Lit. A. 83—86.

134. Das. 85—7.

135. So Jefet zu Ex. 12, 2 (und Dt. 16, 1) über אביב, wo er nicht nur Ibn Sâkawija und Saadja's Gegenschrift, sondern auch ein Bruchstück aus Saadja's Komm. giebt. Ebenso bringt Jefet zu Gn. 49, 14 ein ausführliches Fragment aus Saadja (Lik. A. 38), den Kalender betreffend. Zu Ex. 3, 2 (בלבת) führt er Saadja's Abhandlung über die 70 (91) Hapaxlegomena nebst einem Fragment aus dessen Kommentar an (Lik. A. 71—2). Zu Ex. 35, 3 und Dt. 5, 13 wird ebenfalls ein großer Abschnitt aus Saadja's Komm. angeführt, wo auch seine Abhandlung über das Lichtanzünden am Sabbat (נר של שבת) erwähnt ist.

136. Munk l. l. S. 40. Auch die andern Auszüge daselbst geben davon Zeugniß.

137. Siehe die vorige Anm.

138. In dem Verzeichnisse der kar. Schriften (Geiger, wissensch. Ztschr. etc. III. 443 n. 14) wird ausdrücklich Ben-Jerochim als Verfasser angegeben; ebenso in dem Exemplar bei Pinsker (Lik. A. 137). Es hat 187 Seiten in 4. Abr. Rofe, Chacham in Mizr., kaufte den Cod. von Natanel Firûs 1482.

139. Lik. A. 132 und s. oben bei Ben-Jerochim.

140. So mochte schon im arabischen Original des Pentateuch-Kommentar's von Jefet ben ʿAli Manches aus dem Pentateuch-Kommentar des Jefet ben Saʿïd (1075) gestanden haben, da die Citate des Ibn Esra, deren oben gedacht wurde, die des Elijja Baschiatschi im Adderet und des Ahron ben Josef im Mibchar (1294) häufig gar nicht mit den Auslegungen des Jefet ben ʿAli zusammen treffen, sondern mit den hebräischen Uebersetzungen des Jefet ben Saʿïd. Lik. A. 184—8.

141. Im letzten 27. Kap. nur bis zum 14. Vers.

142. Siehe die vorige Anm.

143. Er umfaßt 435 Blatt in Folio und giebt gegen das Ende (Lev. 26, 45) ein Datum an, das auf Jefet ben Saʿïd u. Jeschuʿa hinweist. Es heißt daselbst: ואמר חרשו חורשים הוא ד׳ מלכיות, בבל וכשדים, מדי ופרס, יון ומקדון, ישמעאל ואדום.׳ ואמר האריכו למעניתם כי האריכו בעבודתם שנים הרבה ממלכות למלכות מנבוכדנצר שבעים שנה ופרסיים נ״ח ואחדיהם יונים׳ קמ״ה ואחריהם קמו אדומים מהם ועליהם אמר אכלה ומדקה וכ׳, ומולכים עד עתה אלף וכ׳ שנים, לכן אמר האריכו למעניתם, ומלכות ישמעאל מלכה עד עתה תפ״ב (ת״פ) שנה, ואנחנו תחת ידיהם כמו הבהמות אשר יחרשו וכ׳.

Unter Edom-Reich versteht man das christliche, was jedoch nur von der Zerstörung Jerusalems ab gerechnet wird, so daß 1100 למלכות אדום mit 1020 לחרבן gleich ist, mithin 1090 n. Chr. Diese Leydener Handschrift ist ganz identisch mit der in der Karäer-Bibliothek in Eupatoria, woraus Pinsker (Lik. A. 71—80) Auszüge gegeben hat; ebenso mit der Firkowitsch'schen HS. (Geiger, Wissensch. Ztschr. III. 443 n. 15) und

aus den angestellten Untersuchungen Pinsker's (l. c.) ist zu entnehmen, daß Jeschu'a ben Jehuda's Kommentar wie der des Jefet ben Sa'ïd darin verflochten war (Lit. T. 218—19). Bei Jefet mag zur erwähnten Stelle gestanden haben ומולכים עד עתה תתצ"ב שנים (= 962), was Jefet ben Sa'ïd in אלף (d. h. 1070), Jeschu'a in אלף וכ' (d. h. 1090) umgewandelt hat.

143a. S. die vorige Anm.

144a. Siehe Lit. A. 187.

145. Diese HS. ist zwar seit 1854 verschwunden, aber wie Firkowitsch darüber mitgetheilt (s. Lit. A. 71—80) gehörte sie zu dem Komm. über Exodus und Leviticus.

146. Lit A. 87.

147. LK. n. 12 (Warn.). Wie bereits oben angegeben ist, hat sich das Datum der Abfassungszeit von Jefet ben 'Ali darin erhalten (fol. 178), in den Worten nämlich מעת שנפסקה הנבואה יש לנו אלף ומאתים ושבעים שנה, und auch hier hat der Redactor aus Jefet ben Sa'ïd und aus Jeschu'a's Komm. Manches eingeschoben.

148. Fol. 162c, vgl. die Excerpte in Dukes, Beitr. p. 26. 30.

149. Die Stelle (f. 176) lautet: נעם הוא ישמעאל (ואדום), וחבלים הם הרבנים אשר הם מחבלים ומשחיתים לישראל וכאשר יומע ישמעאל (ואדום) אז יראו ששים גבורים.

150. Zu ואכלו וכ' Sech. 9, 15 heißt es: כי יצא אליהו עם המחנות בשבעה רועים אל ארץ אדום להלחם בם וכאשר יקרבו אל קושטנדינא אז ישבו שם ישראל.

151. Jost, Annalen 1841. S. 76.

152. U. d. T. Rabbi Jepheth ben Heli Bassorensis Karaitae in librum Psalmorum commentarii arabici specimen: Paris, 1846, 8.

153. Notice sur Abou'l Walid Merwan Ibn-Djana'h et sur quelques autres Grammairiens hébreux du Xe et du XIe siècle, suivie de l'introduction du Kitab al-Luma d'Ibn Djana'h en arabe avec une traduction française et des notes: Paris, 1851, 8.

154. Zu Gn. 3, 22; 16, 13; 17, 10—11; 19, 31 flg.; 28, 20—22; Ex. 10, 3. 21; 18, 9 u. s. w.

155. Lit. A. 183. Pinsker hat aus diesem Exemplare Auszüge gemacht, um sie später herauszugeben.

156. Siehe Catal. Codicum Hebraeorum etc. (Leyden, 1858, 8) n. 3 und 12.

157. Der Abschreiber שמעון המלמד, welcher zu dem Jefet'schen Buche ein Gedicht mit dem Akrostich שמעון בן מרדכי חוק vorangeschickt, weiß Nichts von einem arabischen Original. Pinsker hat dieses Buch Jefet's

nach der Abschrift Simon ben Mardechai's vor sich gehabt und hat daraus das Einleitungsgedicht des Schreibers sowie einige Stellen aus dem Buche selbst mitgetheilt. Lit. A. 88—89.

158. In den Citaten (Lit. l. c.) sind die Abschnitte 1. דבור על חיוב התפלה; 2. הקבלת התפלה; 3. דבור על חבורי התפלות; 4. דבור על מה הוא התפלה (מהות) erwähnt, nach dem Einleitungsgedichte; 5. דבור על עתות התפלה; 6. דבור על לשון התפלה; 7. דבור על איכות התפלה; 8. דבור על מקום התפלה. Zehn Abschnitte werden ausdrücklich erwähnt.

159. Lit. A. l. c.

160. דבור בהקבלת התפלה.

161. S. über ihn oben I. S. 86—7.

162. Dâwud el-Mukammes sagt von ihm, hebräisch citirt im Eschkol n. 88: חייב ההשתחויית התפלה במערב ואחוריו במזרח כו דינו ודתו כל מי שהיה במערב ובמצרים ישים אחוריו נגד המקדש בתפלת ערב ובקר וצהרים Meswi hat diese Bestimmung nach einer Schlußfolgerung getroffen, indem er das Beten außerhalb des Tempels mit dem im Tempel verglichen hat; im Tempel lag die Kibla bekanntlich nach Westen.

163 Die Stelle lautet (Lit. A. 88): לא שמעתי אחד מהאומה שיאמר בזה שיש בין בני ישראל חלוף כי הוא המקדש, אבל כולם פה אחד יענו ויאמרו יחד שהוא המקדש ואליו יתחייב לשום פנים ולהשתחות. ולא ראיתי כי אם בכתאב אלקרקסאני יר"א כי הוא ספר בעד מי שהיה כי הוא היה רואה כי מקום התפלה הוא בפאת מערב. וכי הוא רואה בעד מי שהיה במצרים שישים אחוריו אל בית המקדש וכ׳.

164 דבור על מה הוא (מהות) התפלה.

165. Siehe die betreffende Stelle oben §. 2.

166. Die Stelle lautet: וקד אוסענא אלרד עליה פי כתבנא מנהא פי בראשית ומנהא פי וזאת הברכה ופי ספר המצות.

167. Add. 20c. (קדוש החדש): אם היה המנהג קודם נתינת התורה בהתחלת השנה שתהיה על פי האביב הנה יחויב שלא היו השנים שוות בכל העולם מפני שהאביב מתחלף כפי חלוף המקומות.

168. Add. 29c. (ענין שבת): והחכם ר׳ יפת אמר כי הכתוב חִבֵר שבו אל תחת כדי להורות לנו התר הטלטול בבית לבד ויהיה רומז לפסוק הכתוב בנביאים ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת.

169. Add. 37a. (מועדים): ואמר החכם ר׳ יפת נ"ע מפני שהשבתות יסובבו בשנה ואין להם יום ידוע מהחדש ולא זמן ידוע מהשנה מה שאין כן במועדים וכ׳. Das. 41d. (über die Zählung der 7 Wochen): מהחל חרמש בקמה רבי יפת אמר מהחל על צד האמת כי הוא בשבועות לא בימים כי הכתוב אמר מהחל וכ׳ תחל לספור שבעה שבועות ולא נ׳ ימים ואל זאת הדעת וכ׳. Das. 46a. (חג הסכות): כמו (שמאמר ולקחתם לעשות סכות) נמשך המלמד הגדול ר׳ יפת והשוה מאמר עזרא למאמר ולקחתם כאשר באר בספרו.

170. Abb. 52 c. (ענין ע"ז): והחכם ר' יפת אמר יכשר לישראל לגלח וד' יפת נ"ע לא יכשר שיעשוהו ; ib. ib. פאת וקנם אחר שלא ישחיתו לפאה ואמר ib ib. (להשריטה) ישראל על המתים אבל בעבור חרבן הבית יכשר ר' יפת אמנם בעבור המקדש מותרים (הקריחה), כי כתוב בעבור המקדש קרחי וגזי על בני וכו'.

171. Abb. 54 b. (הנהגת האדם): ואמר ר' יפת נ"ע כי יש אנשים רשעים שיכשר להנקם מהם האיש כמו שנקם הבורא יתעלה מברואיו וכו'. Das. 56 d.: ואמר ר' יפת נ"ע ואשר יעסוק לבנו בצרכיו ולא ילמדהו תורה אבל יניחהו שיהיה בור אין חייב הבן לכבדו כי מצוה על האבות ללמד לבנים וכו'. Das. ואמר ר' יפת נ"ע כי אתה חייב כאשר יעבור הזקן בדרך ואתה תהיה עומד על רגליך חייב אתה שתלך אליו ותשים פניך אליו ותהדרהו ותברכהו. ואם עבר ואתה יושב חייב אתה לעמוד על רגלך לפניו ותסביר לו פנים יפות ותשתחוה לו ותלך אחריו מעט וכו'.

172. Abb. 60 d. (שמוש הכהנים בגלות): והחכם רבינו יפת נ"ע אמר שלא נתבטלו מן הכהונה (הכהנים בלי כתב היחש) כי כתוב לא יאכל מקדשי הקדשים לבד, לא מכלל הקדשים וכו'.

173. Abb. 63 d. (במינים הנשחטים): והחכם רבינו יפת נתן טעם ביצי עוף טמא או אשר במה שנאמר למינו לארבעה מהם וכו'. Das. שמו מסופק אסור לנו לאכלם ממה שאמר מבשרם לא תאכלו כי הטעם בו היוצא מבשרם כך פרש החכם ר' יפת. Das. 63 c.: והאמת שהסימנים שלשה כפי דעת ר' יפת.

174. Abb. 72 d. (סדר טומאה וטהרה): משכב ומרכב הזב טמאים טומאת יום לבד ובערב נטהרים בכבום וכן אמר ר' יפת. Das. 83 c. (ענין העריות): ואמר החכם רבינו יפת שאלו לא הזכיר הפסוק ערות אשת אביך וכו' היינו מפרשים ערות האב זולת אשתו, אמנם זה הפסוק הודיענו ערות האיש היא ערות אשתו. Das. 91 d.: ואשה אל-אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה (Lev. 18, 18) אמר החכם ר' יפת שאלה אחיות כדין וכתב עליה בחייה בחייה מנעו ולא אחרי מותה. ואם הייתה טמאה כל ימיה ואם הייתה זקנה ואם נשתגעה כל ימי היותה בחיים אינו מותר לקחת עליה אשה למען צרור כי לא יקרא אחרי מותה צרור. עכ"ד. Das. 92 c. (ענין אשות): אמר רבי יפת כי יכשר שיקחו העבדים מקצתם למקצתם.

175. Abb. 101 d. (דיני ירושה): אמנם החכם ר' יפת ובנו ר' לוי ידוב ההכמים לא הורישו לבת כל עיקר.

176. كتاب الدرّ العنظوم بالتمام والكمال (hebräisch ס' הפנינים המוחרזים), angeführt in einer HSS.-Sammlung, s. Geiger, Zeitschrift III. 444.

177. *Ez Chaj. p. 15.

178. Das. p. 142.

179. Lit. A. 138. 181.

180. In dem חוניא der Karäer beginnt ein Gedicht von ihm חפשו

היטב בתורה ברה (Lit. A. 138). In einem Gedichte zum Schlusse der Sidra Kedoschim ist der Anfang חפשו רודפי צדק ונתיבות חקים (Bargès, Yepheth etc. p. 23). Das Schlußgedicht zu Sidra Schofthim beginnt הפשתי לתור בנתיבות חקים (Lit. A 181).

181. Dieser Jeschuʿa schrieb bekanntlich, wie der Verfasser des Mibchar, nachdem wie Hadassi im Eschkol und Simcha Luzki im Orach Zaddikim berichten, ein ספר עשרת הדברים in hebräischer Sprache und in שערים getheilt. Von diesem sonst umfänglichen Werke über den Dekalog bewahrt die Leyd. Bibl. (Warn. 26) einen Auszug (מקצר) von 84 Blättern in 8., der sich aber nur über die ersten vier Gebote erstreckt und auch selbst hierin sehr verstümmelt ist (s LK 107—110). Hier werden neben ר׳ יוסף הזקן (Josef el-Bazir) f. 51 und 63, Abu el-Sâri f. 51 und 63, Binjamin Nahawendi f. 63, Jefet f. 66 und 67 auch הקרקסאני zuweilen citirt (f. 51. 52. 65).

182. Es ist eine Art philosophischer Midrasch zum Pentateuch, wo jede Homilie aus einer exegetischen Exposition, aus dogmatischen Fragen (שאלות), Argumenten (ראיות), Einwürfen (פונות) u. s. w. besteht. Der über die Genesis sich erstreckende Theil heißt בראשית רבא, wovon sich ein ansehnliches Bruchstück in der Leyd. Bibl. (W. 5¹ 4. 41²) findet; die über Exodus und Leviticus sich erstreckenden Theile, wahrscheinlich שמות רבא und ויקרא רבא genannt, befinden sich daselbst Cod. W. 5. In allen diesen erhaltenen ursprünglich arabisch verfaßten und von Thobijja in's Hebräische übersetzten רבות wird unter andern auch das Gebotenbuch el-Kirkisâni's citirt.

183. S. weiterhin unter Jeschuʿa ben Jehuda.

184. Z. B. zu Lev. 11, 8; 22, 28, bald als ר׳ הקרקסאני bald als יוסף הק׳; vgl. Lit. A. 84—5.

185. Lit. A. 90. Josef el-Bazir citirt er u. d. N. Abu-Jakub el-Bazir.

186. Mose Bagi in seinem Werke משאת משה citirt z. B in Bezug auf ein Sabbatgesetz unseren Kirkisâni, wo er im Gegensatz zu Josef el-Bazir seine Behauptung aufstellte.

187. Abd. 20 c. (קדוש החדש): ואחר שהחדש הראשון מהשנה יתבאר על ידי האביב אם כן התחלת השנה היא באביב וכ׳ ובא משה רבינו והודיענו (בפס׳ והיו לאותות) זה על דרך הגדה ולא על דרך צווי וזאת היא דעת ר׳ יוסף הקרקסאני ודעת הכהן ר׳ סהל. Das. 21 b. (2 mal): הדבר הזה שאין החדש הראשון תלוי בפסח עד שאם יקדם האביב הפסח איזה זמן שיקדם כפי דעת הקרקסאני יקרא חדש ראשון. אמנם הפסח הוא תלוי בחדש הראשון וכ׳ וא״כ הדבר נראה שהיו מסתכלים בסוף חדש אדר בעד האביב ואם היה נמצא היו מקדשין החדש חדש ראשון ואם לא היה נמצא חיו הלא תראה בעלי הקבלה מעברים השנה והיו עושים אדר שני. Das. 22 c.: שאמרו שבעבור השנה לא היו מעיינים באביב לבד אלא היו מעיינים ג״ב בענינים אחרים כגון התקופה ופרות האילן ואל זאת הדעת נמשך החכם ריב

יוסף הקרקסאני. Das 24b (שבת): Der Ausdruck שבת ist nicht in seiner sprachlichen sondern in seiner theologischen Bedeutung zu fassen (שם של תורה), d. h. nach der dabeistehenden Bestimmung, daß an demselben keine Arbeit verrichtet werden soll. Daselbst 30a.: אמנם החכם רבי יוסף הקרקסאני אמר כי מדברי ירמי' הנביא ע"ה (ולא תוציאו משא מבתיכם) יראה כי הטלטול מרשות אל רשות לא יקרא מלאכה und hier wird das dem ר' ויסף הרואה gegenübergestellt. Das. 36c. (פסח): והחכם דבי יוסף הקרקסאני נ"ע אמר כי יוצאי מצרים נתחייבו במקרא קדש ואכילת שבעת ימי מצה. Das. 39c.: אמר החכם ר' יוסף הקרקסאני שחמשה מיני דגן הם שיעשה מהם חמץ והם חטה וכסמת ושעורה ושבלת שועל ושיפון ואמר שאם יטחן להעשות מהם חמץ יעשה מהם מצה. אמנם שאר הזרעונים כגון קמח פולים ועדשים ואפונים ודחן ואורז אינם מחמיצים. Das. 42d. (über den bekannten karäischen Controverspunkt von ממחרת השבת): החכם ר' אהרן הביא דעת החכם ר' יוסף נ"ע בדקדוק ה"א השבת שהורה ידיעת מענה שהשבת היא בתוך שבעת ימי מצה ואחר כן אמר שהחכם ר' יוסף החזיק להיות המחרת בפנים השבת. Das. 43a. (חג השבועות): ומה שאמר החכם רבי קרקסאני שיש סמך ממאמר הנאמר בפ' כי תשא ראשית בכורי אדמתך אחר מאמר לא תשחט על חמץ דם זבחי שיום הנפת העומר תוך שבעת ימי מצה. Das. 56d.: ור' יוסף הקרקסאני אמר האו שוקנה יותר משיבה כי לא יקראו זקן אלא מי שהרבה בוקנה וכו'. In dieser Weise finden sich noch viele Citate im Adderet des Baschiatschi.

188. HS. der Leyd. Bibl. Warn. 5^{5} (LK. S. 13, 15).

189. Es werden aus demselben arabische und hebräische Stellen citirt f. 64. 73. 74. 75. 76.

190. Siddûr Bd. III. p. 252; Bd. IV. p. 164 und 179.

191. Lit. A. 64. Er nennt ihn ר' אחי וראש עלי סעיד יחייהו וישמרהו אל. Hier ist das einzige Beispiel, daß er auch עלי geheißen habe; allein die Beisetzung עלי ist verdächtig, da in jenen Zeiten die Leute keinen Doppelnamen führten.

192. Lit. A. 106 ויפת הלוי בן עלי (המלמד הגדול ע"ה) וסעיד הלוי בנו נ"ע.

193. Eschk. 64b.; 92a. heißt er סעיד בן יפת הלוי.

194. In den זכרונות der Karäer-Gemeinde zu Litthauen heißt es; זכר על נפש הר' יפת הלוי אבו עלי ובניו המלמד הגדול הר"ר לוי הלוי והר"ר סעדיה הלוי und in den der Gemeinde zu Luzk: זכר על נפש הר"ר יפת הלוי אבו עלי ובניו המלמד הגדול הר"ר לוי אבו האשים והרב ר' סעדיה הלוי. Lit. A. 182.

195. Vgl. Munk, Comm. de R. T. p. 107; bei Masʿudi und bei Thobijja im Buche יהי מאורות heißt der Gaon Saadja السعيد الفيومي od. אלסעיד הפיתומי Lit. A. 94.

196. Lit. A. 190.

197. Lit. A. 64 und 94.

224. Pinsker in Lik. K. p. 89—92 theilt aus f. 4b, 7b, 10a, 16a, 18b, 20b, 22a, 24a, 32b, 41a, 58a, 75b, 87a, 97a, 145a, 160a, 214b, 218b, 229a und 245b Stellen mit, wo Citate von Autoren und Schriften vorkommen, ohne jedoch über die Oekonomie der HS. Verläßliches mitzutheilen.

225. Cod Firk. 160a heißt es אלו ספרי מצות דבור וחבור ללוי בן יפת הלוי ז"ל, הדבור הא' ירח ואביב, והדבור הב' ענין שבת ומועדים עם שאר הזמנים ותנאי התפלה, והדבור הג' ענין המאכלות, והדבור הד' ענין טומאה וטהרה, והדבור הה' ענין עריות, והדבור הו' ענין הירושות וכ'. Abgesehen davon, daß diese Uebersicht hier wie in Cod. Leyd. am unrechten Platze steht, so fehlen noch einzelne Angaben über die andern vier Hauptabschnitte, wenn schon einzelne Kapitel aus denselben sich in dieser HS. vorfinden.

226. הדבור בחלוקי העתים אשר בהם עלינו תודות Cod. Leyd. Anf.

227. הדבור בסימן השנה Cod. Firk. 20b.

228. הדבור במילה בשבת ib. 41a,

229. הדבור הי"ב בזכרון סמיכות הדאיות הקראין בענין לא תבערו אש ib. 58a. Dies wird als 12. Kap. in Absch. שבת bezeichnet.

230 הדבור בענין מחרת השבת das 75b.

231. הדבור בצומות ותפילה ib. 87a.

232. הרבור בענין המאכלות ib. 160a.

233. הדבור בכבוד אב ואם Cod. Leyd. 301.

234. הדבור בעריות Cod. Firk 229; הדבור באחי האם Cod. Leyd. 298; הדבור בדודים ib. 158

235. הדבור בירושות Cod. Firk. 145; הדבור בא' פי שנים Cod Leyd. 294; הדבור בירושת הבת ib. 295.

236. הדבור בפקדון ib. 314; הדבור בנשך ותרבית ib. 319.

237. דבור בדיני נפשות ובמומי בני אדם ובמומי החיות ib. 311.

238. Add. 6a (חדש), 6b (קדוש החדש); 9a (יום החדש), 10d; 19c (תחלת השנה), 19d; 20a (אביב), 20d; 21a; 21c, 22c; (שבת), 24c, 25a, 25b; (מילה בשבת) 26a, 26d, 27a, 27c, 28b, (דיני שבת) 28d, 29b; 29c, 30a, 30b. 31b, 31c, 32a u. 32c; (בענין פסח) 34a, 35c; (חג המצות) 37b, 37c, 38a, 38b, 38c, 40a, 40b, 41b; (חג השבעות) 43a, 43b; (הלכות סכה) 44b, 47b, 47c; (כבור אב ואם) 55d, 57a; (נדוי) 57c, 58a, 58b; (שהיטה) 63ab, 64a, 65b; (פרי החדש) 70a; (טומאה וטהרה) 73d, 79c, 76d, 77c.

239. Cod. Firk. 229a: דברתי בזה הספר על פי דעתי ויכלתי ובספר האחד חדחבתי בו הדבור וכ'.

240. Lik. K. 61—65. In der philosophischen Sprache des More hat مقالة wieder eine andere Bedeutung.

241. In der Schöpfungsgeschichte spricht er von der Atomenlehre und

behauptet, daß Ruhe und Bewegung nicht nothwendige Accidenzen sind, aber der Sinn allein schon Prädicat ist (Ez Chaj. S. 15).

241a. Die Stelle aus Sef. Mizw. s. Lik. T. 112.

242. Buch der Gebote in Cod Firk. 4b, 7b, 10a, 10b. Bei dieser Gelegenheit sagt er, daß man gegen Saadja's Irrthümer ein ganzes Buch schreiben müßte.

243. Das. 58a.

244 und 145. Sefer Mizw. 16a Cod. Firk. Ueber Hâja ist oben ausführlich gesprochen worden.

246. In seiner Mukaddima zu Deut. citirt (Lik. A. 64). Vgl. über Ben-ʿAlân oben I. S. 98—99.

247. In seiner Mukaddima (Lik. A. 65) zur Erklärung von עשתרות (Dt. 1, 4) angeführt.

248. In einer handschriftlichen Sammlung alter Pijjuthim findet sich eine בקשה, überschrieben בקשה לר׳ יצחק בר לוי בן מר שאול אליסאני ז"ל (Dukes, Nachal Ked. II. 42).

249. In der hebr. Uebersetzung seines كتاب الامع unter dem Titel ס׳ ברקמה, die nun gedruckt vorliegt (Frankf. a. M. 1856, 8) führt er ihn an S. 102, 122, 158, 162.

250. Daher mit der Euphemie ז"ל oder נ"ע.

251. Die betreffenden Stellen in Rik. in Anm. 5.

252. Nämlich רי"ת. Lik. A. 65.

253. Art. עיר und danach Daw. Kimchi in seinem Wurzelbuche s. v. עיר.

254. HS. zu Orf. p. 133.

255. Lewi sagt וכן פתר באגרונו. Lik. A. 65.

256. Er erkärt עשתרות als בית מול גדי, ferner המעשירים לפי טעותם ונעשה בצורת גדי ושם יסגדו לו. Diese Erklärung führt ʿAli ben Suleimân in seinem אגרון als יש אומרים an.

257 Lik. A. 65.

258. Vgl. oben I. S. 110—112.

259. In der Mukaddima. Lik. A. 65.

260. Lik. A. 64.

261. Lik. A. 65

262. Das. 64.

263. Lik. A. 90.

264. Sef. Mizw. (Cod. Firk.) 97b. Lik. A. 92.

265. In dem Sef. Mizw. (Cod. Firk.) 218b wird der Vers citirt: יפה היא לשחול, בשבת ובחול, ואם עונות בחול, ביים הכפורים תמחול, um שחל in der talm. Bdtg. empfangen zu erklären.

266. Der Titel lautet: اختصار المعلم ابي سعيد الـלוי بن الحسن البصرى لكتاب الـאגרון اصول الالفاظ العبرانيه لابى سليمان داود

بن ابرهم الفاسى. Vgl. Lik. T. 183. Die Kunja Abu Saʿîd führte unser Lewi auch sonst, weil er einen Sohn Saʿîd gehabt, welcher Vater des Jefet ha-Rofe (1145) gewesen ist; die Aufstellung Schorr's, daß dieser Abu Saʿîd ein anderer und späterer gewesen (Chaluz VI. S. 64) ist, als aus einer unrichtigen Voraussetzung über Dawid el-Fâsi hervorgegangen, ohne alle Begründung.

267. Vgl. oben über Dawid el-Fâsi und die Anmerkungen dazu.

268. In seinem رسالة, ed. Bargès, Art. אלמולות citirt; bei Ibn Esra ס' היחש (Mosn. Anf.) und ס' אב ואם; vgl. oben I. p. 110 flg. und „Zur Geschichte der hebräischen Lexikographie" in meinem hebräischen Wörterbuche.

269. Am Eingange zu seinem ס' העתקת התורה heißt es von ihm מורנו ורבנו השר הגדול יפת הרופא ע"ה הנודע בבן סעיד תנצב"ה.

270. Kar. Siddûr I, S. 303a ed. Wien.

271. Kat. Leyd. Warn. 3. Hier wie bei Firk. ist das Ms. defect.

272. Lik. T 222—3; Lik. A. 185.

273. Cod. Leyd. l. c.

274. Vgl. die Stellen bei Ibn Esra zu Ex. 4. 20; 8, 16; 9, 16; 10, 8 und 10, 21 mit dem hebr. Komm. unseres Jefet zu den Stellen (s. Lik. T. 222; Lik. A. 184).

275. Lik. A. 184—5.

276. Add. 6b. Die Ansicht Munk's in den Isr. Annal. 1841 S. 76, der die zwei Jefet nicht unterschieden, hat Pinsker widerlegt.

277. Lik. A. 187.

278. Kat. Leyd. Warn. 12.

279 שלשלת הקבלה והעתקת התורה Or. Zadd. 26a.

280. Am Eingang dieser Schrift heißt es: זה הדבר לחוק ידי עדת בני מקרא, ישמרם איום ונורא, וכי האמת והישר עמהם בענין המנהג שהם עליו עושים אותו, כי הוא האמת והישר. כי מזמן אדוננו משה בן עמרם ע"ה (לפני) אלפים שנה למדו אתו ממנו בני ישראל, וגם כל הדורות הבאים אחריהם כולם זה הוא מנהגם הטוב.

281. Von Anan heißt es והערה למות נפשו, והוא היה ראש החכמים בארץ בבל, ולמד את ישראל חק ומשפט, והיה זה הדבר בימי אבוגפר אלמנצור, בשנת קל"ו שנים לקרן ועירא א' מה' תש'.

282. Das.: והשיב לבית הלל הרבה תשובות ושבו אחריו מהם הרבה וההקבצו אליו אנשים הרבה וכ' ועלתה ידיהם על כל החכמים אשר הלכו אחרי התורה שבע"פ וכ' ועלו על החכמים של רבנים באלו הימים.

283. Das.: ולנו עד היום הזה מעת שנפרדו תי"ג שנה, ומחרבן בית שני עד היום הזה אלף וע"ה שנה, ומעת שנפרדו עדת בני מקרא מבני משנה היה לחורבן בית שני שש מאות ששים וב' שנה.

284. Er ist der Verfasser des Orach Zaddikim (Wien, 1830, 4), des Kommentars אור החיים zu עץ חיים des Ahron ben Elijja, verfaßt und beendigt zu Kale in der Krim 1759, und damit gedruckt, Koslow, 1835—6, f.

285. Vgl. oben I. S. 32 flg.

286. Jefet ben Sa'id heißt in dem erhaltenen Fragment zu den 12 kleinen Propheten עלי הבצרי אבו הַנְכָר, weil sein Sohn Lewi geheißen, was arab. עלי zu sein scheint.

287. Siehe ס׳ העטור II. (ms.), wo es heißt תשובות לרבנו שמואל בן חפני הכהן חכם פאם.

288. Vergleiche oben über Saadja. Das betreffende Bruchstück findet sich an der Spitze des arab. Wörterbuches Dawid el-Fâsi's (ms.) und lautet nach der Ueberschrift למר׳ ורב ישראל הדיין זצ״ל in folgender Weise:

בא השונה הפיתומי, הוא ושמואל ילד חָפְנִי
לעקור את דת בעלי מקרא כאשר זמם בן הצְּפַנִי
חבר ספר עריות מלבו, כהבליו לא שמעה אזני
התיר בו רוב שאסרו כל חכמינו מבית שני.

Vgl Lit. A. 174. Die den Saadja betreffenden Stellen sind bereits oben §. 9 erläutert worden.

289. Von Ibn Bal'am's arabischem Pent.-Komm. (Taffir el-Tora) befindet sich ein Stück zu Numeri und Deuteronomium in der Bodleyana zu Oxford und auch dieses Bruchstück ist von Dt. c. 32 ab defekt. Unter denjenigen, die in diesem Bruchstück schon citirt werden (Saadja Ahr. Sargâdo's Pent.-Komm., Ben-Ascher, Ben-Naftali, ein medicinisches Buch des Dunasch Ibn Tamim, das Wörterbuch el-Châwi von Hâja, Isaak Ibn Chiquitilla, der Lehrer Ibn Ganâch's, das Buch der Gebote von Chefez ben Jazliach, Ibn Chajjûǵ, Ibn Ganâch, Samuel ha-Nagid, Josef ha-Nagid) wird Ibn Chofni 4 Mal angeführt. S. Chaluz II. S. 62.

290. In dessen Vorrede zum Pent.-Komm. und dann auch zu Gn. 2, 17; Ex. 4, 25; 5, 6; 19, 13 citirt.

291. Rikmah (ed. Frankf. a. M. 1856, 8) p. VIII. heißt es: .... ועוד בעבור מעוט השקפתם על פרושי רבנו סעדיה ופרושי רבנו שמואל בן חפני ז״ל הפשטיים, ואם הם מגדילים כמו זה עליהם כל שכן שיגדילו מה שמביאים אותו לעד מן לשון הערבי.

292. Rikmah p. XII: ראינו לומר כי מן השמות אשר אינם נגזרים, ממה שאין להם פעלים, מה שנתלה בו פרוש מועיל כמו שמות המדות והמשקלים והעופות והאבנים והדומה לזה ממה שהוצאתי פרושם מספרי החכמים הגאונים שהם כדי לסמך עליהם כרב סעדיה ורב שרירא ורב האיי ורב שמואל בן חפני ראש הישיבה וחפץ ראש כלה וזולתם מבעלי הפרושים והגאונים ז״ל וכ׳..

293. Ritmah p. V. הנה רבנו שמואל בן חפני ראש הישיבה ז"ל מזהיר על הענין הזה הזהרה גדולה ומביא עדים בשבח אנשי הצחות המהירים בחכמת הלשון והמכירים עלילותיו והמבינים מהקותיו ואופני שמושיו וכ'.

294. קראי Rn. 16, 2, d. h. die der Versammlung Zustimmenden, was WB. bestreitet, vgl. Geiger, jüd. Ztschr. II. 160.

295. Vgl. Rapaport, Biographie des Hája Anm. 8; Kimchi zu 1 S c. 29.

296. Kimchi, WB. s. v. קיק.

297. Hebräisch u. d. R. מאמר נגד המאמינים בקדמות העולם citirt.

298. Vgl. oben Absch. 3 §. 48. Die Stelle aus dem Arab. übersetzt heißt: „Ich rühme mich nicht der Einzige zu sein, welcher die Philosophen zu widerlegen gestrebt hat; denn Viele sind mir darin vorangegangen, als Hája, Ahron Ibn Sargâdo, Ibn Ganâch, Ibn el-'Akûli (אבן אלעאקולי), Samuel ben Chofni ha-Kohen, Dosa und sein Vater Saadja.

299. Maimûni, GA n. 51.

300. 'Ittur, Buchst. ש unter שותף; Kore ha-Dorot Bl. 17. Von 294—299 steht im Text fälschlich 3 für 2.

301. ס' המתנה angeführt vom Uebersetzer der Ordn. Naschim des Maimûni. im Vorworte.

302. שער העדות in Mardechai zu Sanhedrin § 659 angeführt.

303. Das. zu Kap. 1 in Chullin.

304. Dukes, Nachal Kedumim II. 62.

305. שו"ת שערי צדק, Abschn. 7. V. §. 55.

306. Gutachten des Alaschkar §. 17. Das Arabische heißt لزم الاحكام die Verkündigung der Urtel.

307. ס' המבוי scheint über ערוב zu sein. 'Ittur p. 66; Kore ha-Dor. l. c.

308. Das Buch der Halacha's von Jſ. ben Jeh. Ibn Ghajât u. d. R. ס' שערי שמחה von Jſ. Bamberger jetzt mit Komm. hgg. (I. Fürth, 1861. 4 II. ib. 1862 4) führt in der 2. Abth. zwei Mal unsern ben Chofni an. S. 93 u. 105.

309. Das. 108.

310. Arabisch: كتاب النسك الشرع. نسك heißt nicht, wie in Chalûz II. 62 angegeben, Veränderung sondern religiöse Verbindlichkeit; شرع ist pl. v. شرعة und bedeutet Gesetze.

311. Chalûz II. l. c.

312. Chalûz l. c.

313. צען מצרים.

314. Lik. A. 175—6. Das Gedicht beginnt דמו בני לוי und enthält das im Texte Gegebene.

315. S. oben I. S 125 und Anm. 435.

316 Das. l. c.

317. Lik. A. 83.

318. Das. 85 u. 86.

319. Lik. l. c. zu Deut. wird sein Komm. fünfmal angeführt.

320. Im Diwân des Jehuda ha-Lewi (ms.) steht ein Gedicht mit dem Anfang עמד כמעט צבי und in der arab. Ueberschrift heißt es, daß Jehuda dies in seiner Jugend zu Ehren eines berühmten Mannes im Osten gedichtet habe. Dieser Mann hieß Abraham und war aus der Stadt ספרד, denn es heißt והתפאר עלי העיר ספרד (Lik. T. 17).

321. In der Bibliothek der karäischen Gufâr genannten Synagoge zu Damask war in einem Katalog (פנקס) n. 18 verzeichnet. ספר מצות שחבר מר' ורב' ישראל הדיין נ"ע האסכנדרי בכר' דניאל רי"ת בשנת אשי"ג לשטרות הרבונין und aus diesem Titel, den sich Hr. Firkowitsch abgeschrieben hat, sieht man, daß er um 1061 geblüht. Der Titel דין schien damals in Alexandrien gebräuchlich gewesen zu sein, wie denn auch Israel ben Samuel el-Maghfreba, der und um 1300 in Kahira gelebt hat, ebenfalls diesen Titel führte.

322. זבח פסח HS. Leyd. (Warn. Cod. 5) f 63 u 74.

323 S. Sebach Pesach l. c מחכמי הסתרה.

324. Die Gedichtsfragmente aus dem handschriftlichen Iggaron des Dawid el-Fâsi sind abgedruckt Lik. A. 174—5. Das etwas größere Fragment gegen Samuel ha-Lewi in קהל צען ist nach dem Versmaß ב"ת ויתד וכו' ויתד וב"ת abgefaßt. Saadja nennt er הפיתומי u. בן הצפני d. h. בן יוסף, weil Josef in der Schrift צפנת פענח heißt; auch nennt er ihn אלריים wie auch Bachja ihn arabisch so nennt. Der letzte Gaon in Sora heißt שמואל יקד חפני.

325 Seb. Pes. l. c. ס' המצות בקציר. Die vollständige Stelle lautet: הרב ר' ישראל בן הח' רב' דניאל הקומסי מחכמי הסתרה ז"ל כתב בס' המצות אשר לו בקצור הנקרא מצות י"י ברה.

326. Siehe die vorige Anm. Das ס' מצות י"י ברה citirt Hadassi in Eschkol, Ahron in Sef. ha-Mizwot und danach in Orach Zadd. 24b. anonym

327. Seb. Pes. f. 75 von Dawid ben Bo'as, der in מצות י"י ברה citirt ist.

328. So Absch. 5, Kap. 3; Absch. 6 u. s. w., immer von Israel (ben Samuel) ha-Dajjan unterschieden.

328a. Seb. Pes. f. 63b, 74, 75.

329. In dem Komm. zu Dan. 12, 12 über die Erlösung, wonach bekanntlich Binjamin Nahawendi, Josef Ibn Bachtâwi, Saadja (in Emunot VIII.), Sahl Abu Sâri und Jefet ben 'Ali die

Zaghir citirt ihn u. d. N. Abou'l Farâǵ Ibn Asad oder abgek. Furkân Abu'l-Farâǵ, abbr. פפ oder endlich blos el-Scheich (Lit. A. 190).

357a. Ar. فرقان ist aus dem Aram. פורקנא genommen und dient als Uebersetzung von ישועה; auch sonst für ישועה Lit. A. 82. اسد (Löwe) war Epithet von Jehûda nach Gn. 49, 9, und Arjeh (אריה), Löwe bei den deutschen Juden ist aus dieser Anschauung hervorgegangen. ابو الفاج (Vater der Tröstung) scheint Kunja von ישועה gewesen zu sein und Ahron ben Jeschua führte auch diesen Beinamen vom Vater.

358. Siehe die vorige Anmerkung.

359. In seinem Buche מרפא לעצם Absch. היראה, heißt es: והראיה על זאת כי אנחנו לא ראינו בבל ולא קוסטנטינא וכאשר הגידו לנו עליהם וכו'.

360. Komm. zu Lev. (s. Lit. A. 75) ואנחנו תחת ידיהם (של בני ישמעאל).

361. Das. l. c.

362. Vorw. zu seinem Marpe: וגלוי לאל, כי לא היה חפצי בכתבי הספר הזה אלא להתקרב בו אל אלהי השמים, אשר עשה עמי חסדים גדולים והשכין אותו בירושלים עיר הקדש תועע"ם.

363. Das. ודע כי אין טוב לאדם שיקבל מוולתו דבר בלא ראיה, לא מאביו ולא מאמו ולא מאשת חקו ולא מאהובו ולא מצודרו אלא בראיה תשכון נפשו אצלה.

364. Das. ולא אני מקטני ירושלים אלא קטן שבקטנים הצעירים, ואשר למדתי מהם ומה שראיתי בספריהם חקקתי וכתבתי אותם.

365. Lit. A. 31.

366. Das. S. 27.

367. Aus Amram's Siddur (סדור) bei Zunz, Ritus etc.

368. Lit. A. 75. Der Schluß der Stelle lautet; ומולכים עד עתה מלכות ישמעאל מלכה עד עתה תפ"ב שנה; ferner אלף ועשרים שנים; er fügt hinzu ואנהנו תחת ידיהם, d. h. wir stehen unter der Herrschaft des Islam.

369. Das. והם יושבים אלף שנים ומשהוא. Unter משהוא (sonst משהו) sind die 20 Jahre zu verstehen, die in Bezug auf אלף freilich nur „Einige" sind. Am Schlusse der betreffenden Stelle heißt es noch אלף וכ' שנים (Lev. 26, 44) והנה נחקיים לנו זה הפסוק.

370. Vorwort zum Pent.-Komm. nach Ben-Maschîh angeführt.

371. الشيخ المعلم الكبير, hebräisch זקן עדת בני מרקא המלמד הגדול, הזקן היקר, הזקן משכיל כל בני הגולה חכם u. s. w., auch ירושלים; in dem Buche der Ueberlieferung von Dawid ben Abraham wird er aus Haß זקן אשמאי אבו אלפרג genannt.

372. Lit. A. 73.

373. Das. l. c.

374. El. Baschiatschi in seinem אגרת גיד הנשה (in der 2. Ed. des Adderet etc. Koslow, 1835, f.) heißt es: הלא תראה שאנשי דורו (של ר' אהרן בעל המבחר) בקוסטנדינא בימים קדמונים היו נמשכים בפסקי החכם ר' ישועה וכן בענין העריות. וזה מזמן שהלך רבינו טוביא המעתיק אצל ר' ישועה ולמד עמו והעתיק ספדיו מלשון הערב ללשון הקדש והביאם לקוסטנדינא כפי מה שידוע זה בספרו בספר יהי מאורות.

375. ابن التراس.

376. Sef. ha-Kabb. (ed. Venedig, 1545, 4) S. 32 d.

377. Siehe weiterhin bei Besprechung des Werkes.

378. Er gebraucht griechische Ausdrücke, wofür sonst neuhebräische Wörter gebildet sind, z. B. דניקוש wofür sonst מסוגל (eigentlich, wirklich) oder מחוכם steht (Lik. A. 67).

379. Die Identificirung dieses Mose ha-Kohen, der sich איש הגולה (Wanderer), דָוֶה ולא רָוֶה (siech und unbegütert), בָּלֶה (abgezehrt und alternd) nennt, der Gott anflehet, ihm seine Versehen und Irrthümer in der Darstellung, durch seine Wanderungen (תנודה), seinen Kummer (תוגה) und sein Mühsal (תונה = תאנה) veranlaßt, zu verzeihen, der ein so barockes, hartes und schwerverständliches Hebräisch schrieb, mit Mose ben Samuel Ibn Chiquitilla, den Mose Ibn Esra zu den Primaten der Grammatik, zu den berühmten Rednern und Dichtern gezählt, kann nur von einer Hyperkritik eingegeben sein. Siehe weiter unten.

380. Sef. ha-Kabb. Ende.

381. Die betreffende Stelle lautet (Sef. ha-Kabb. l. c.): ועוד סימן שלישי יהיה בידך, שהמינים (הקראים) לעולם לא עשו שום טובה לישראל, ולא ספר שיש בו חזוק תורה או דבר חכמה, ואפילו שירה אחת ונחמה אחת, כי כולם כלבים אלמים לא יוכלו לנבוח. וכאשר נמצא בהם אחד שחבר ספר, חרף וגדף והטיח דברים כלפי מעלה, כאשר עשה זקן אשמאי אבו אלפראג, שתחלת ספרו في اول كلام בכל סדר בראשית דבר בו על האל יתברך תועבות גדולות מעידות על סכלותו, ובסדר אלה מסעי בדא מלבו דינו ממונות ודיני נחלות בלא שום קבלה ולא שום ראיה, כי אם הוא אומר אלעקל' יקתרים ברא. ואני כתבתי תשובת ספרו והראיתי לתלמידים סכלותו.

382. في اوّل كلام.

383. Siehe Anm. 381.

384. Siehe Wilken, Geschichte d. Kreuzzüge I. S. 296.

385. Komm. üb. den Dekalog f. 43: ורחוק דבר מי אשר אסר הקריאה בשבת בספרי כתיבת הישמעאלים.

386. Or. Zadd. 25 b: פרוש על התורה חבורו של הר"ר ישועה בכ"ר יהודה יר"א.

387 פרוש ספר בראשית.

388. Lit. A. 71.

389 Das. l c.

390. Sef. ha-Kabb. l. c. Aus dem dort mitgetheilten Anfang (s. oben) sieht man, daß er das Chaos als einen Urstoff angenommen hat.

391. פרוש ספר שמות.

392 Lit. A. 71—2.

393. Das. l. c.

394. Zu בלבת אש Ex. 3, 2 heißt es: וטעה פיומי כי פתר מן להבה, וזה הלשון מן כלל השבעים מלות שבמקרא אשר פתר פיומי וראה אותם מן המשנה והתלמוד והתרגום וכו'. Bereits Jefet zur Stelle hat dieser Monographie gedacht und wobei er ausdrücklich sagt, daß Saadja sie nur zu diesem Zwecke geschrieben, um den Leuten die Nothwendigkeit der Mischna klar vorzustellen. (אלתי גמעהא ליערף פקר אלנאם אלי אל-משנה). Lit. A. 72.

395 פרוש ספר ויקרא.

396 Lit. A. 73—6.

397. Das A. 75. Siehe oben.

398. Das. 73.

399 Das. das

400. Das. das, 74.

401. Vgl Scha'are Zedek 3c, 25c; Zunz, Ritus S. 190.

402. Lit. A. 74: פיומי אמר חייב על ישראל להנזר מאכילת בשר בקר וצאן עד עת הקבוץ. Der Komm. zu Daniel in der rabb. Bibel, der den Namen Saadja's trägt, sagt von ihm, daß er den Fleischgenuß blos vom 17. Tammus bis zum 9. Ab untersagt hat.

403 פרוש ספר במדבר.

404. Sef. ha-Kabb. l. c.

405. פרוש ספר דברים.

406 Vorw. §. 2.

407. Jeschu'a's Kommentar bei Ibn Esra kommt vor zu Gn. 28, 12; 49, 27; zu Ex. 3, 2 und 13; 4, 6; 6, 3 und 13; 7, 3 und 12; 8, 22; 10, 6; 12, 5; 15, 4; 17, 15; 21, 37; 22, 8; 35, 5; zu Lev. 16, 1; 23, 15 In der andern Recension noch zu Gn. 1, 26 (s. Ohel Josef n. 74). Vgl Geiger, Melo Chof. S. 76—7.

408. Lit. A. 71—80.

409. Arabisch تفسير ال-תורה المختصر s. Israël (b. Samuel) ha-Dajjan in seinem arabischen Gebotenbuche (Absch. 8, Kap. 5), angeführt Lit. A. 173.

410. Hebr. פרוש הקצר oder המקצר.

411. Ueber כלי מוכשר לקבל טומאה und. Die betreffende Stelle aus Absch. 8. Kap. 5. in hebr. Uebersetzung s. Lit. A. 173.

412 פרוש עשרת הדברים (oder פתרון).

413 Leyd. Kat. Cod. 26¹ (S. 108—110).

414. ספר הרעיון in der hebr. Uebersetzung; רעיון scheint für עיון gebraucht zu sein.

415. Die betreffende Stelle (ms. Leyd. im Kat.) f. 62 heißt: ומשום אשר היינו בעת עשות זה המקצר כבר אספנו אשר יתלה באלנסך ועכוב הבאור וכיוצא בהם בכתב מבואר מפורד ושמו ספר הרעיון. Das النسك (אלנסך) ist nicht ar. النسخ, (hebr. אלנסח geschrieben,) zu lesen, da nicht die Beweise für Abschaffung, sondern für die Verbindlichkeit der Gesetze gegeben werden sollen. Die Schrift des Samuel Ibn Chofni (s. oben §. 18) nennt Mose Ibn Esra wie folgt كتاب النسك الشرع والاصول الدين وفروعه d. h. Buch von der Verbindlichkeit der Gesetze, von den Wurzeln der Religion und deren Spitzen. Hier ist نسك mit اصول الدين zusammengestellt.

416. Ahron ben Josef gegen Ende des 13. Jahrh.'s greift Jeschu'a's ספר עשרת הדברים in Bezug auf die Möglichkeit einer rationellen Erkenntniß von dem Reden Gottes an, wie Ahron ben Elijja in 'Ez Chaj. (S. 167) berichtet. Es heißt das.: וכן הקשה (רבינו אהרן) למאמר ר' ישועה בספר עשרת הדברים באמרו כי אלו היה יתכן לדעת אמתתו מדרך השכל לא היה עליו הנה ראיה וכו'.

417. Dr. Zadd. 25 a: עשרת הדברים חבורו של הר"ר ישועה ואינו נמצא כהיום רק נזכר בס' המבחר.

418. Leyd. Kat. Cod 26 n. 1. S. 108—110

419. Das Schlußgedichtchen lautet, נמרתי שלמתי פתרון עשרת הדברים בגזרת בעזרת עושה אורים, אליו עליו דומיה כל תהלה ושירים, חמלתו ישועתו עלי בכל הצרכים.

420. Fol. 4: וכבר אמרנו בספר האחד וכ' וכבר בארנו שם איך יהיה וכ'; s. die vollständige Stelle Leyd. Kat. S. 108.

421. Fol. 18. 19. 41. 67, wo es heißt: ימצאם בכתב אשר זה מקוצר ממנו.

422. Fol. 62: ומשום אשר היינו בעת עשות זה המקצר כבר אספנו אשר יתלה באלנסך וכו. Ferner וראינו לקצר אל אשר נצטרך אליו.

423. Fol. 84: כבר מלאו הדבור בו כאשר יתכן להגיד אליו בהשתכל הקרוב ועל כן ראינו לקצר אותו.

424. Dieser hieß: שער בתשובות מ"ד שאלות על כל הדברים und wird ausdrücklich als Auszug bezeichnet.

425. Auf das ausführliche Werk sich berufend sagt er (f. 13): כבר זכרנו שם הרבה שאלות, חכרנו אותם בעכוב חביאור, ואנחנו נזמר פה מעניהם, ואם לא נזכיר מליהם, נכללם בשער אחד על אפן יקרב תקון המקצר. Inhaltlich sind also die שאלות ותשובות in dem מקצר aufge-

nommen worden, aber in der ausführlichen Recension (עכוב הביאור oder ביאור) hatte dieser Gegenstand mehrere שערים.

426. Das das.; mit שם, שמה weist er immer auf die ausführliche Bearbeitung hin.

427. Das.: השאלה הא׳ באיזה דבר ידעו היותו ית׳ מדבר עמהם בלא בינוני.

428. Fol. 17: נשלם זה השער בקצור הרבה, ואם היינו כבר קצרנו בו שם וכו׳.

429. Fol. 17: דע כי שמנו שמה הדבור בזה הפסוק ושלאחריו (ש״ב ב׳ ה׳) שערים. עד אשר יזכר הדבור בחלק מן חלק אחר, ואנחנו נכלול הכל פה בב׳ ענינים, לכל פסוק ענין, ונרמוז על השערים רמיזה, יגלה בה החפץ בעזרת שדי.

430. Fol. 23: הנוצרים והם הערלים גלוי צורתם בקיומם אלהים עם הבן, יעשיר מלבאר, וכבר בארנו בו שם אשר יעבר לקצר אותו פה. ומן אלמגום על חלוף אחריהם בשנים.

431. Vgl. fol. 18, wo die arabische Dolmetschung durch ומליצתו eingeführt ist; ebenso fol. 67. Auf das Arabische (לשון ישמעאל) wird von den Uebersetzern Jeschu'a's zurückgegangen.

432. 'Ez Chaj. S. 18 und 99 und danach Luzki im Orach Zadd. 23a בראשית רבה חבורו של הר״ר ישועה נ״ע נזכר בס׳ עץ החיים.

433 'Ez Chaj. S. 18 heißt es: ועיוני ר׳ ישועה החכם נ״נ בטוב השכילו בבראשית רבה בבחינת זה המופת (בחדוש העולם). אמר שזה המופת יצטרך לשתי הקדמות. אמר ההקדמה האחת כי כל דבר אשר יתעורר מדבר חדש יתחייב שיהיה חדש כמוהו ואמר שזה מושכל ראשון. אכן ההקדמה האחרת היא בשביל אותו הדבר אשר לא יתעורר ממנו אשר מסבתו יבוא לו השנוי וכ׳.

434. Das. S. 99: הלא החכם רבי׳ ישועה נ״נ בבראשית רבא במאמר וירא אלהים אמר נאמר על גלויו ומענה השיג אותו כאשר נשיג אנחנו אותו במראית העין וההרגש הוציאו בלשון השגה וכ׳.

435. Das. 32: על כן אומר החכם רבי׳ ישועה נ״נ בבראשית רבה ולכן נתחיבה העמידה בקיום האפום וכ׳ und weiterhin gegen Ende.

436. Das. 41: והרב רבי ישועה נ״נ אם הודה למציאות המלאכים מעיון השכל הוא מפני האמינו לסדר בריאת העולם הנזכר בפ׳ בראשית וכ׳. הביא ר׳ ישועה נ״נ רמז מדברי משה ע״ה למציאות המלאכים ממאמר בראשית וכו׳.

437. 'Ez Chaj. 85. 87. 90. 146

438. Das. 73. 76

439. Leyd. Kat S. 9 ist Cod 5 verzeichnet, geschrieben zu Kstpl. 1575; S. 173 flg. ist Cod. 41 verzeichnet in welchem es die 2. Schrift ist, von fol. 63—101 reichend und wo es am Schlusse vom Schreiber heißt: עד כאן מצאתי מספר בראשית רבא. Die in Cod. 5 nennen wir I. und die in Cod. 41 wollen wir II. nennen.

440. Cod. II. (41²), wonach ich citire:

441. In der Ueberschrift heißt es: ,בשם נערץ בסוד קדושים רבה, עד כאן מצאתי הואלתי חרות ספר בראשית רבא. Das Schlußwort heißt מספר בראשית רבא. Beides rührt vom Schreiber her.

442. Kat. Leyd. S. 397 als Appendix 10.

443. Ar. مسالة, lat. quaestio, hebr. שאלה bezeichnet häufig eine philosophische Untersuchung.

444. Luzki in Or. Zadd. 23 b u. d. N. ויקרא הגדול sagt: חבורו של חכם אחד מחכמינו הקדמונים, ohne zu merken, daß es vom Verfasser des בראשית רבא ist. Der Verfasser des Mibchar citirt neben ויקרא רבא auch בראשית רבא. Es gab auch noch ein שמות רבא, במדבר רבא und דברים רבא.

445. Leyd. Kat. Cod. 41.

446. Es heißt gewöhnlich das. כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים.

447. In der hebr. Uebersetzung heißt das Exordium פתיחה, der Vers bald פרק bald פסוק.

448. חדוש העולם.

449. Hebr. על דרך שאלות ותשובות.

450. Siehe die fernere Ausführung weiterhin.

451. Z. B. hier: שאלה. אם אמר נוכל שנדע חידוש העולם בדבר הנביא ע"ה בראשית ברא אלהים? אמרנו לא, אם אמר ולמה זה? אמרנו כי השליה (الرسول) לא יתכן שנדע היותו שליח אלא באות ולא יתכן שנדע באות כי הוא שליח אלא אחרי הדעת אותו ית' ש' וכי הוא לא יעשה הרע ולא יצדיק הכוב.

452. Die Einwürfe heißen hebräisch פונים.

453. Bald שער bald פרק genannt.

454. שער בפתרון הענין.

455. פרשת יקוו המים.

456. פרשת יהי מאורות.

457. Es heißt daselbst (95—6): שאלה. אם אמר אומר כי מצות שבת קדמונה אם לא, נאמר לו כבר ספר על זה הזקן אבו עלי אלבצרי יר"א הדבור בו והסמיך על אמר ית' שמו פה ויברך וכ'.

458. תקוים מאמון d. h. تقويم المأمون.

459. בעלי הלשון.

460. בעלי תושיה הקוסמים.

461. חכמי הדעת.

462. המדברים.

463 a. Fol. 97: שאלה. אמר אומר בארו הדבור בתוך? נאמר לו כי יסופר על מקצת אחינו (הרבנים) בו דברים יסתמר שערת הבשר מהם, ולא יעבור ממני לספר אותם, ואך לקשור אותם. ולא ידעתי הגרמת הקריא

לומר בו, מפני כי גלוי הכתוב לא יגוש אותו . . . . ועל הקושר אשר יאמר בגללו הוא לאין פונה כופר בעיקר וחוב להבדל ממנו ולקללו ולשאול הקב"ה למנוע אותו מידי חטא. Was unter קשר zu verstehen sei, ist mir nicht klar.

463 b. Mit dem ursprünglichen Titel שאלות בפרשיות התורה על דרך הראיה.

464 ספר הישר. Ibn Esra's פירוש על התורה führt ebenfalls den symbolischen Titel ספר הישר.

465. LB. d. Or. 1851 S. 737 flg.

466. Mitgetheilt daraus das. 739 flg.

467. Das. ספר הישר על כל המצות (ר' ישועה) ועשה.

468. Dod Mard. (ed. Wien) 11 b.

469. Jeschuʿa's handschriftlicher Komm. zur Genesis (Lik. A. 71) wird einem Jeschuʿa ben ʿAli zugeschrieben, aber Pinsker (Lik. A. 77—8) hat das Irrthümliche dieser Bezeichnung schon richtig nachgewiesen.

470. Or. Zadd. 25 a: פרוש ארוך על דיני העריות (לקוח) מספר הישר של הר"ר ישועה נ"ע (והעתיק) חבורו הר"ר יעקב בכ"ר שמעון. ומביא שם דברי כל החכמים הקדמונים הגדולים, וגם דברי הר"ר ענן הנשיא הקדוש יר"א ומפרש אותם יפה. Wenn es daher das. (24 a) über das Sef. ha-Jaschar heißt: ספר הישר חבורו של הר"ר ישועה בבאור דיני העריות נזכר בספרי המצות של חכמינו האחרונים, so will das nur sagen, daß des Buches Jaschar bei Behandlung der ʿArajot gedacht wird, keineswegs daß es nur ʿArajot behandelt habe.

471. Add. 6 a, wo Jeschuʿa es zwar nicht als מצוה גלויה, aber doch als מצוה יוצאה מפרק יהי מאורות bezeichnet, wie auch Lewi ben Jefet (das.) in seinem ספר המצות die Schriftstelle anders deutet

472. Add. 20 d: Aus der Zusammenstellung von ולימים ושנים mit שתהיה שנתנו על פי מהלך השמש deducirt er שמור את חדש האביב und אביב sei nur לאופן העבודה בקדוש הזמנים.

473. Add. 25 a (über מלאכה); 26 d (bis) wie man das Verbot zu fassen habe; 27 a über 18 (מעשים הנולדים); 29 a (אסור הסמנה); 29 d; 31 b ענין לא תבערו אש; 31 d.

474. Add. 35 b: ואין דתינו דת מי שיאמר שימי הקרבנות מבקר אל בקר.

475. Add. 37 c.

476. Add. 44 d; wo er gegen den karäischen Brauch, die ספירה am Morgen zu sprechen, sich äußert.

477. Add. 40 c; 42 d, wo es ausdrücklich von Lewi ben Jefet heißt שהיה קודם בזמן ממנו.

478. Add. 62 c dem שלמה הנשיא gegenüber; 63 a (bis), wo er sagt: שתלמידי ענן שהיו נקראים ענניים שבו מואת הדעת בדאותם שפשוטי הכתובים עומדים כנגדם.

479. Abb. 91 c.

480. Abb. 56 d (bis)

481. Abb. 9 c u. d. als Vorstellung von den hermeneutischen Grundsätzen Jeschu'a's wichtig.

482. Abb. 10 a.

483. 'ס העדיות in der erwähnten HS.

484 a. Der erste Redaktor sagt nämlich am Eingange: דע ישכילך אלהים כי שאל יעקב בן שמעון (שאלות מסתפקות בעריות) לר' ישועה והשיב על דברו הזקן היקר משכיל כל-בני הגולה, ישועה בן יהודה, וקן עדת בני מקרא, האלהים יאריך ימיו (של יעקב בן שמעון) ויוסיף על שנותיו, כי העתקו מן לשון ערבי אל לשון עברי לשון הקדש. Hier ist die Ueberschrift schon durch einige Verbesserungen hergestellt.

484 b. נשלם ספר העריות מדברי ר' ישועה נ"ע וכו'.

485. Daselbst am Eingange: וזה הספר תקנו על דרך שאלות מסתפקות והתשובות עליהן, ואינו על דרך כסדרן, כדרך הפותרים ירחמם אל, אבל זה הספר בנוי על עיקר אחד (אסור העריות), והתשובה תלויה על שאלות מסתפקות, שאלו אותן התכמים בעריות, וזכר הראיות מי שאמר בהם ואשר ילך אחריהן, והגדת מה שאמרו אנשים מן החכמים יר"א בזה הדבר ולהשיב עליהם, והגדת מה שאמרו הרבנים (יבמ' א' א') בחמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן, ומה חפצו במנין הנשים האסורות, למען שיתוקן על זה תשובת מה שישאל ממנו עם כלל מה שנקדם הדבור בלשון התורה והתקונים שהם מן התורה. Sprachlich will ich hier nur noch bemerken, daß פרק für פסוק ar., فصل, מסתפקות = מסופקות, wofür Sal. Nasi קשות hat.

486. ספר בתשובות השאלות הקשות בעריות.

487. שאלות בפרשיות התורה על דרך הראיה.

488. פרוש ארוך על דיני העריות מס' הישר.

489. Für مقالة steht hebräisch מאמר, beim Uebersetzer hier einmal die weibliche Form מאמרה (fol. 242), jedoch gebraucht er auch דבור mit den Unterabtheilungen von פרקים oder שערים.

490. הדבור בתקון הלשונות. דבור א'. El. Baschiatschi unterscheidet שמות התורה von שמות הלשון. Im Verlaufe heißt es auch תקון הדבור, von dem viele דרכים (Weisen) angegeben werden

491. Diese Kapitel sind: 1. פרק א'. בזכר כלל מן דרכי התקונים של דעת, da heißt es: . . . דע כי החפץ בזה הספר ואשר ישיג בהם ישלם בבאור דרך תקון תנאי התורה לבד אבל כי כאשר יהיה הדבור בנוי על ב' חלקים יחד, יעני של דעת ושל משמע וכ'. 2. Fol. 164: פרק ב'. אני אזכיר באלו הדרכים כלל מקוצר יכלול לך חפצך בעזרת האלהים. 3. F. 173: פרק ג'. מאמתת האמת והמוסר ומה הוא החוב עסם וכל שהוא תולה באלו. 4. F. 175: פרק ד'. בבאור התקון השב אל דברי הנביאים ומשפטו ומה הוא החוב עלינו בשמעו . . . וכל מה שיהיה תלוי בזה. 5. F. 180: פרק ה' דבור המועיל וכ'.

492. Der Auszug heißt hebr. תשובת העיקר und der Anfang beginnt in diesem Codex fol. 258.

493. Es heißt: דע כי החלוף בעריות נתרבה ונתרחב רחוב הרבה ולא יעבור מהיות הדבור בזה מג׳ פנים. . . .

494. Die Stelle der שלשה דרכים ist bei El. Baschiatschi in Add. 8d angeführt und lautet: הדרך הא׳ אשר יכריח על אסורו למען גלוי הראיה על האסור אם מן הכתוב (الكتاب) ואם מן ההקש (القياس) ואם מן הקבוץ (الجماعة).

495. Das.: והשני אשר יתחייב התרו מפני נשיאת האסור ממנו כי אין לנו ראיה על אסורו ויהיה מותר ועוד שעל התרו נתחברו כל ישראל.

496. Das.: והשלישי הוא היתר והעודף בו האסור, או אשר יהיה העדוף והיתר בו שיהיה נשמר על אשר היה מן הדעת על ההתר. והטעם בזה מפני שאין להם ראיה נכחת בזה לא מן הכתוב ולא מן ההקש ולא מן הקבוץ וכו׳.

497 Abgedruckt Kat. Leyd. S. 192 Anm. 2.

498. Daselbst: הקדמת ספרו הישר שבענין תשובות שאלות המסופקות.

499. Kat. Leyd. p. 274.

500. Add. 85 d: והנם כתובים בספרו הידוע בענין העריות הנקרא ספר הישר, ferner das. 82 d כפי מה שסדרם בספרו ספר הישר.

501. Or. Zadd. 24 a: ספר הישר חבורו של הר״ר ישועה בבאור דיני העריות.

502. הדבור בזכירת הראיות אשר נסמכו עליהם אנשים.

503. דבור בפתרון העריות להחכמים.

504. שער (בספור) מקצת החכמים.

505. פרק בספור דברי ענן יר״א׳

506 פרק בספור אשר זכר אותו אלקרקסאני יר״א בפתרון העריות.

507. ולא נפל בידי פתרון בנימן יר״א לעריות על תומתו.

508. Diese sind השם, ההקשה, העלה, ההפך, הכתוב.

509. ואלה הדרכים זכרתים בהקדמת הדבור עד שנבנה הדבור עליהם.

510. הדבור בעריות כאשר אמרו הרבנין (fol. 249).

511. Dieses Buch heißt ספר ההלכות f. 253 und der Verfasser בעל הלכות (אלה) ההלכות f. 254. Er nennt aber das ספר ההלכות auch גדולות (f. 254), d. h. beide Namen wechseln ab, was unrichtig als verschieden angesehen wurde. Die betreffende Stelle lautet: וכבר זכר בעל (אלה) ההלכות מאמר זה המקום בהם אשר ירחיב ספורו, וכן עשה בעל הלכות גדולות בבאור איך תהיה האשה וכו׳ ואני אחביד אל זה הכלל אשר זכר אותו בעל הלכות גדולות בספור הנשים האסורות וכו׳. In dem oben bei Simon Kijâra erwähnten arabischen Buche über דיני שחיטה aus dem 12. Jahrhundert (Cod. Uri 294) wechselt מר רב שמעון קיארא

הלכות גדולות פי mit אלהלכות פי ab (Cat. libr. hebr. in B. Bodl. S. 262 a—4).

512. S oben in einer Anm.

513. Fol. 255 heißt es: וכבר הבדלתי אשר זכר אותו בעל הלכות ראו פרקים, הכרתי קצתם מן קצתם, ושמתי ביניהם סימנים להשיא השבוש. Unter ראו versteht er daselbst das ס׳ ההלכות od. הלכות גדולות, denn das dort citirte steht wirklich in unserem Halachot Gedolot (55 a) mit einigen Abweichungen. In den genannten דיני שחיטה werden ראו הלכות dem Gaon Jehudai zugeschrieben, aus welchen Sim. Kiârâ seine הלכות od. ה׳ גדולות gearbeitet hat (80 a). Was ראו bedeutet ist ungewiß. Ob es der Anfang (רְאוּ oder רְאִי) des Werkes oder Namen eines Ortes u. dgl. ist, hat man noch nicht ermittelt.

514. Fol. 251 פרק יש בו באור חפץ הרבנים כאשר ספרנוהו heißt es: וכבר ראיתי למקצת חכמי הרבנים מי קצר שני התלמודים של ארץ ישראל ושל שנער באור העלה בהן באשר אמר על דרך השאלה אחר זכר שש עריות כי הן חמורות הכא כרת והכא כרת הכא ממזר והכא ממזר וכ׳. Der Verfasser dieses Kompendium ist hier nicht genannt, wie er auch den Bazrenser Sim. Kijârâ nicht namentlich anführt und wir wissen auch nichts Nähres über diesen קצור.

515. Abd. f. 82—89.

516. אין הקש בעריות.

517. בעלי הרכוב oder מרכבים hatten den Grundsatz שהזכר והנקבה במדרגת גוף אחד ויאסרו לאיש שאר אשתו כשאריו und dann heißt es von ihnen הלכו מן הקש אל הקש זמן רכוב אל רכוב ואסרו גופים רבים אשר לא יגבילים השכל האנושי והוסיפו על הכתוב ועל ההקש.

518 Abd. 85 c: החכם יוסף הרואה אמר שעקרי האסור בעריות הם והחכם ר׳ ישועה אמר שעקרי האסור הם ששה und dann המשה.

519. Das. והחכם ר׳ ישועה כלל אלה (הט׳) הדרכים שזכר ר׳ שלמה בשלשה דרכים.

520. Das. 85 d: סוף דבר החכם ר׳ ישועה עלה על כלם בענין העריות, וישבתו בעלי הרכוב מענות אל דבריו, כי צדק היה בדבריו, והנם כתובים בספרו הידוע בענין העריות הנקרא ספר הישר.

521. In Cod. 25 besteht sie aus 4 Quartblättern (f. 68—72), ebenso in Cod. 41 (f. 258—261). Ohne daß ס׳ העריות vorangeht findet es sich noch Cod. 22 (f. 337—340) und cod. 52 (f. 42—4).

522. תשובות העקר אשר השיב רבי ישועה המלמד נ״ע בחומר העריות.

523. ספר מרפא לעצם.

524. Or. Zadd. 23 a: ס׳ מרפא לעצם, חבורו של חכם אחד ירושלמי קדמון, לא נודע שמו הטוב, בבאור כל האלהיות בקצור. Auch das חכם אחד מחכמינו הקדמונים ויקרא הגדול (22 b) schreibt er einem zu, obgleich es Jeschu'a gehörte. In seinem Komm. zu 'Ez Chaj. Kap. 89 S. 96 heißt der Verfasser nur בעל מרפא לעצם.

525 Marpe, Vorw. דע כי אין טוב לאדם לקבל מאומה דבר בלא ראיה, לא מאביו ולא מאמו ולא מאשת חקו ולא מאהובו ולא מצורתו אלא בראיה תשכון נפשו אצולה וכ׳.

526. Daſ. Vorw.: ולא אני מקטני ירושלים אלא קטן שבקטנים הצעירים, ואשר למדתי מהם ומה שראיתי בספריהם חקקתי וכתבתי אותם

527. משיבת נפש. Von dem arabiſchen Titel wiſſen wir ebenſo wenig wie von dem ſeines מרפא לעצם.

528. Or. Zadd. 24: משיבת נפש, חבורו של הר״ר ישועה בן יהודה הזקן בבאור אמונות התורה (והנבואה) ובשאר אלהיות. Auch in der Aufſchrift der erwähnten HS. heißt es: ס׳ משיבת נפש להחכם האלהי רבנו ישועה בר יהודה ז״ל und Pinsker bezeichnet es (Lit. A. 173) durch מאמר פילוסופי מוסרי מוכיח בו ההשתדלות בשכל בעניינים תורניים. In Luzki's Komm zu ʿEz Chajjim S. 96 (zu Kapitel 89) הר״ר ישועה בס׳ משיבת נפש.

529. Die Stelle (ms. Leyd. f. 58) heißt: והזקן יד״א באר זה בספר הקדוש (הקדוא) الاستغلي ובזולתו (בספרים אחרים). וגם אני זכרתי זה בשלי בספר שחברתי הנודע משיבת נפש.

530. Mſ. Leyd. f. 60: כאשר תמצא בס׳ משיבת נפש מבואר, f. 62: ואני אבאר בס׳ מ״נ בטוב, f. 59: ותמצא זה בס׳ משיבת נפש, f. 61: ובארנו בס׳ מ״נ. Ebenſo wird daſelbſt ſein אוצר נחמד citirt.

531. ס׳ אוצר נחמד.

532. In den 3 Kapiteln, welche Jeſchuʿa dem Kitâb el-Muchtâwi des el-Bazir hinzugefügt hat, heißt es (ms. Leyd.) f. 61: וכבר בארתי בספר אוצר נחמד כי התשובה תסיד ותמחה הגמול.

333. Or. Zadd. 23a: אוצר נחמד חבורו של הר״ר ישועה בן יהודה הזקן ז״ל.

534 Or. Zadd 23a: אוצר נחמד חבורו של הר״ר יוסף הכהן הרואה בן אברהם.

535. Sef. Neʿïmot f. 61.

536 Vgl. Or. Zadd. 22b: אוצר נחמד חבורו של הר״ד טוביא נ״ע. Siehe darüber weiterhin unter Thobijja.

537. Opp. Bibl. ms. 255 fol. heißt es: אוצר נחמד פרוש על תורת כהנים; vgl. Noblot Chachma 56a.

538. Add. 41d: וזה לשון החכם ר׳ ישועה בס׳ אוצר הנחמד ib. 43b, ונאמר שהחכם ר׳ ישועה אמר בס׳ אוצר הנחמד. Beide Anführungen ſind aus Thobijja's Ozar zu Leviticus.

539. ספר הרעיון was wahrſcheinlich der Sinn von ס׳ חעיון gehabt.

540. In פ׳ עשרת הדברים (Kat. Leyd. Cod. 26. S. 108—110) heißt es f. 62: ומשום אשר הוינו בעת עשות זה המקצר כבר אספנו אשר יתלה באלנסך (النسخ) בעכוב הבאור וכיוצא בהם בכתב מבואר ומפורד ושמו ספר הרעיון. Ferner heißt es daſelbſt von ס׳ הרעיון: „und wir

haben bereits die Besprechung über el-Nusch zu Ruhe gebracht, d. h. vollendet im dem erwähnten Werke (ס' הרעיון) in weitläufiger Erläuterung" (וכבר הבטלנו ואלנסך בספר הזכר בעסוב הבאור.

541. עסוב הבאור.

542 Siehe Anm. 540.

543. Leyd. Kat. Cod 41¹ f. 58 — 62. Die Einleitung zu den ergänzenden 3 Kapiteln scheint mit den Worten am Schlusse des 35. Abschnittes zu beginnen: (ן) הגמול مستحق בכל עוונות של דעת ושל משמע וכבר נודע זה מן חפץ צדייתו ע"ה על דרך כלל, אבל اطنب בזכרו באשר ישוב אל הדבור הנמסר, והוא בברית חרב ובברית ערבות מואב...... וכבר בארנו בשאלה מופרדה חיוב הגמול בכל העוונות בדרך כלל ושלמנו אותו מה שיגוש בזה. ואני אקיץ הנה על ראוה אחרת להיות הקורא בזה הספר שלם לאשר יצטרך מן העקרים d. h. die Vergeltung muß nothwendig sowohl für Vergehen gegen Gesetze der Vernunft als gegen die der Ueberlieferung angenommen werden; dies ist bereits aus seinem (Mose's) gewollten Zwecke im Allgemeinen bekannt. Er (el-Bazir) hat wohl bei wiederholter Erwähnung der überlieferten Aussprüche, bei Schließung des Bundes auf Choreb und auf ʿArbot-Moab weitläufig darüber gesprochen. . . . . . Wir (Jeschuʿa) haben in einer besondern Abhandlung im Allgemeinen die Nothwendigkeit der Vergeltung für alle Vergehen erläutert und hier dies als Ergänzung gegeben und ich mache hier auf die andere Beweisführung aufmerksam, damit der Leser dieses Werk vollständig habe und darin Alles finde, was von den Grundwahrheiten zu wissen nöthig ist.

544. פרק א', על הראיה בחיוב הגמול.

545. פרק ב', בשקול מאזנים ואשר ישיגו בזה מן התמדת הגמול והדומה לו.

546. פרק ג', על התשובה ומשפטה ואשר ישיג בזה מן הדבור במכפר ימי החיים والالحاق والاشعار.

547. Fol. 60: כבר מיהר בכל מאודו .v 60 ;מרגיה יעני בעלי תקוה פי תלאפי מה פרט.

548. Seine Werke sind: 1. פרוש על התורה und zwar: a, פרוש ס' בראשית im J. 1088; b, פ' ס' שמות 1089; c, פ' ס' ויקרא 1090; d, פ' ס' במדבר 1091; e, פ' ס' דברים 1092. — 2. פרוש הקצר על התורה oder המקצר. — 3. פתרון עשרת הדברים — 4 פתרון עשרת הדברים בראשית רבא oder שאלות בפרשיות התורה על דרך הראיה .הקצר — 5 ספר הישר על כל המצות .w — 6 ויקרא רבא u. s, שמות רבא. — 7. ס' מרפא לעצם. — 8. פרוש ארוך על דיני העריות מס' הישר. — 9. ס' משיבת נפש. — 10. ס' אוצר נחמד. — 11. ס' הרעיון. — 12. ג' פרקים נוספות לס' מחתאוי.

549. Vorw. zu Adderet S. 2a: ולהיות שחברו הקדמונים ספרידהם בלשון ערב, והעתקתם בלשון הקדש לא יערב, מפני קוצר ידיעת המעתיק

הראשון, בחכמת הלשון, לכן מאמריהם נראים, בעיני הרואים, בלי סדר והבנה, ובלי יסוד ופנה, כהחכם רבי ישועה, בעל חכמה ודעה, והחכם רבי יוסף הרואה, והרב ר׳ יוסף הקרקסאני, כאשר הנשר ידאה, והכהן רבי סהל והד״ר נסי בן נח, וימצאו בם בנות, והרב רבי לוי ורבי יפת, אשר מאמריהם כנופת.

550. In Baschiatschi's אגרת גיד הנשה, dem Adderet (ed. 2) vorgedruckt, heißt es: הלא תראה שאנשי דורו (של ר׳ אהרן בעל המבחר) בקוסטנדינא אשר היו בימים הקדמונים היו נמשכים בפסקי החכם ר׳ ישועה, וכן בענין העריות, וזה מוטן שהלך ר׳ טוביא המעתיק אצל ר׳ ישועה ולמד עמו והעתיק ספריו מלשון הערב ללשון הקדש והביאם לקוסטנדינא כפי מה שידוע זה בספרו בספר יהי מאורות.

551. אהרן בן יהודה קוסדיני.

552. ابو الفاضل سليمان بن داود. سيد auch الريس beigenannt.

553 אגרת העדיות von Salomo ha-Nasi, Anf. Dieses Sendschreiben des Abu'l Fâdhl Suleimân, d. h. des Nasi Salomo, befindet sich in der Leyd. Bibl. in 3 Handschriften, nämlich Cod. 5 von f. 35—41 in Folio, Cod. 14, von f. 234—242 in Folio und Cod. 52, von f. 99—112 in Quarto. Nach letzterem Cod. citire ich.

554. Das. ואם היית מעת הלכת מאתנו ולא שגרת לנו אגרת וכ׳.

555 a. Das. ומצאנו (אותך) תלוי לדרוש ולשאול אותנו, לראות דבריך בתשובת שתי השאלות, אשר השבות, לבחון משפטיך.

555 b. Das. היכשר לאיש לשאת אשת אחי אשת אחי אשתו?

555 c. צעידה oder מצעד (Fortsteigung) ist ein angenommenes Princip in der Lehre von Arajot, d. h. אסור השאר od. אסור אשה יצעד על בעלה und in unserem Falle steigt das Verbot, die Schwägerin zu ehelichen, auf die Schwägerin der Schwägerin. Josef el-Bazir, welcher gegen die בעלי הרכוב aufgetreten, hat das System der צעידה nur bei אסורי זכר gelten lassen wollen (s. שער יהודה f. 65).

556. Fol. 100: מכל אשר לפניו wozu der Schreiber aus Gewohnheit ומכל אשר אחריו hinzugefügt hat.

557. Fol. III. אף כי תאמר מימיו דלית, והנח לא תשיג הכלי לחזות מראות זוהר המים שלו בואת השאלה, וכי ממעיינו שתית ורחוק תהיה בינו ובין מעיינו.

558. ספר הדרשות.

559. In dem Gebotenbuche, genannt גן עדן (Ms. Leyd. f. 173) heißt es ר׳ אהרן בעל ספר הדרשות באגרת ששלח לרבי שלמה הנשיא נ״נ והנשיא באר לו מקום הטעות; sonst blos בעל הדרשות.

560. Abd. 84 a; 89 a.

561. In seinem שער יהודה f. 65.

562. תשובות שתי השאלות בענין העריות.

563. גן עדן l. c.

564. Jefet Ibn Zaghir citirt ihn bald unter dem Titel للرئيس ابو الفاضل bald unter ال-נשיא (im 9. Absch. in Bezug auf חליצה) s. Lit. A 190. Der Arzt Samuel ben Mose el-Maghrebi citirt ihn ebenfalls s. Lit. A. 144.

565. Nächst נשיא auch ראש הגולה, משכיל הגולה, נר הגולה Lit. A. 52—3.

566. Men. Ghizni in seinem Schreiben an die Gemeinde zu Kahira (Lit. A. 51) sagt von ihnen: עוד ממה שוכה אתכם בחברת הנשואים אשר מכל יקר שכל הם מלאים, ועל כל מעלה רמה המה נשואים, והמה ידועים, זרע דוד המלך ע"ה ידיד האל, ובחיר אלהי ישראל, המה נקראים, ראשי הקראים וכ'.

567. Die Tabelle gibt folgende Nesiim von Anan bis Salomo, nämlich zwölf:

Jerusalem.

1. Anan 760.
2. Saul 780 (I. 91).
3. Joschijja 810 (das.).
4. Jehoschafat 830.
5. Bo'as 850 (I 95).
6. David 880 (I. 95)

Kahira.

7. Saadja 910 (siehe oben).
8. Salomo 950.
9. Chiskijja 990.
10. Chasdai 1030.
11. David 1070.
12. Salomo 1110.

Mehr oder weniger ist jedoch diese Tabelle unvollständig, da bald Jehoschafat bald Saadja fehlt; im Ganzen muß aber die Tabelle richtig sein, da diejenigen der נשיאים, welche durch ihre literarische Thätigkeit mit ihren gelehrten Genossen in Verbindung waren, die hier gegebene Chronologie rechtfertigten. Der Verfasser des Chilluk (Lit. A. 106) führt von diesen an: 1. ענן ראש הגולה; 2. שאול המשכיל; 3. הנשיא יאשיהו כליל התירה; 4. יהושפט המשכיל; 5. בעז הנשיא; 6. דוד הנשיא; 7. הנשיא יחזקיה מפתח הבינה, aber die in der Tabelle hier außer 7, 8, 10. 11 und

12 gegebenen fehlen und es kommen dafür zwei andere, ידידיה הנשיא ויכין הנשיא vor. David ben Bo'as (880) wird von Hadassi (Eschkol Alfab. 256) und von Daniel Firûs s. LB. d. Or. 1851 S. 742) zum Zeitgenossen Jefet's gemacht, was aber, wenn überhaupt wahr, nur von Hassan (Jefet), dem Begründer der Jefet'schen Familie verstanden werden kann.

568 Eine Generation (דור) wird mit 30—40 Jahren berechnet (Ker. Chem. VI. 17); siehe noch mein WB I. 292; meine „Religionsphilosophen des Mittelalters" I. S. 384; ausführlich meine „Kultur- und Literaturgeschichte" I S. 277 flg. Die Jahre 760—1110, ein Zeitraum von 350 Jahren, können wohl auf 12 Geschlechter vertheilt werden, da durchschnittlich nur 29—30 auf ein Dor kommt; allein es ist noch immer möglich, daß die Patriarchen Jedidja und Jachin einzuschalten sind.

569 Am Schlusse seines אגרת f. III. heißt es: ולא התאחרה זאת התשובה עד עתה כי אם לפי רוב העסק שלנו באלו הימים ולצורכים הרבה, ושלומך יגדל ולא יחדל אמן. In גן עדן des Ahron ben Elijja f. 173. heißt es והנשיא באר לו מקום הטעות.

570. אגרת על העריות.

571. In den 3 Handschriften der Leydner Bibl., wie oben angegeben ist.

572. اصحاب التركيب hebr. מרכבים, בעלי הרכוב. Diese Fassung des רכוב hat Ahron ben Josef im Mibchar (zu Lev. 18, 6) u Dod Mard. c. 4 Anf.

573. الاجتهار el-Igtihâr heißt bei ihm zuerst דרך הגברה, das er (Cod. 14 f. 235) in folgender Weise erläutert: והוא הדרך האסור על חברך גם הוא אסור עליו ויקרא דרך ההגברה.

574. ספר בענין העריות

575. Es heißt f 101: הנה אנחנו התקננו וברדנו כל הדברים אל דעת משפטי העריות בספר אשר הכינונו בענין העריות; f. 103: בספר ואלה הדברים צריכים לחקור ולחפור ולראיות רבות, והנה הכינונו; f 104: עתה (כבר) זכרנוה והתרנו אסורים ופתחנו סגורים בספר אשר התקננו בעריות; f. 104; ואנחנו בספר אשר הכינונו בעריות דברנו כל אלו הדברים.

576 Add. 84a; 89a.

577. Er nennt jede dieser Demonstrationsweisen הקש (Schlußfolgerung) und zählt sie in folgender Weise auf Add. 85b und hier in Igg. f. 101: 1. הקש הערך (= גורה שוה) oder הקש על הדמיון; 1. הקש קל וחומר; 3. הקש מעלה כתובה; 4. הקש מעלה מוצאה; 5. הכתוב; 6. ההעתקה od. הנודע מדת השליח ע"ה והוא אשר התחברו עליו כל ישראל; 7. אלאגתהאר od. דרך ההגברה, von Jeschu'a gegen Josef el-Bazir; 8. الفحوى (אלפחוי) d. h. ממשמע כח הדבור od. משמע הדבור; 9. die

oben erwähnte Weise der ההגברה. Jeschu'a hat diese 9 Arten auf 3 reducirt, Ahron Kusdini hat zu den 9 noch 2 hinzugefügt, nämlich: דרך מתוך קריאת שם und דרך ההפך.

578. מאמר בהלכות שחיטה.

579 הלכות שחיטה דיני חלב וגיד הנשה.

580. Poc. 213; Ure 129; vgl LB. 1850 c 350.

581. Add. 62a; 62d.

582. מאמר בענין חליצה.

583. Lit. A. 191.

584. Geiger, Ztschr. III. S. 442.

585. ספר הישר.

586 Die Anfragen heißen: שאלות הקשות בעריות od. שאלות המכתפקות in der hebr. Uebersetzung.

587. שער יהודה p. 11: ואף על פי שנמצא אצלנו ס' העריות של הרב ר' ישועה שהוא העקר לא אסמוך בו למה שהעתקת הכפר בלתי נכונה אלא אסמוך על דברי חחכמים שהזכרנו אשר נמשכו פה אחריו בכל דבריו והזכירו אמריו ובפרט הרב ר' אהרן בע"ח אמר שבענין העריות לא יוסיף מאשר אמר הרב אלא יהיה כמעתיק דבריו. Wolf, BH. III. S. 622.

588. Add. 84a.

589. Add. 85d: ומה שהביא (ר' אהרן ב"ה) בספרו מד' ר' ישועה לבטל דעתו עד שהאשימו שהוא בעצמו סותר דבריו כבר השיב עליו ר' אהרן בע"ח ואמר שהספר של ר' ישועה שהיה מעיין בו בעל המבחר היה משובש ובקצתם לא ירד לסוף דעת ר' ישועה.

590. Z. B. מעני (f. 178), אלאסתדלאל כיפיה (f. 191), צאתה שיאערא וטרידתא (208), אסתתנא (das.), תעליל, מואצעה אלשרעיה (f. 208), אלקרינה (f. 215), ואהלנא אלקול פיה (f. 231), אלתאויל (f. 146), אלמואצלה (f. 249) u. A.

591. Z. B. f. 119 und 217.

592. Z. B. והוא הקווי الطن (sonst nur الظنة).

593. F. 168: ותקנו אנשי הלשון הישמעאלי מלת שי שהוא בלשון הקדש כלום.

594. F. 173: בלשון ישמעאל יאויד (يا زيد) ובמקומו בלשון הקדש הוי ציון וכ'. ולשון הקדש אין בא יאכלוני (יא פלוני (يا فلان) לכן נעשה במקום יא הוי.

595. Z B. יוימה v. יום = ומם; שדל in allen Bildungen. קל וחמר u. s. w.

596. Vgl. באשר אנחנו בשבילו = بما نحن بسبيله, bei Maimuni במה שאנהנו בדרכו.

597. Z. B. f. 77: אלעבארה, f. 78 אסתקראר, das. אלאצטלאח אלתואצע, f. 99 עמיד אלאדק, u. s. w.

598. Z. B. f. 74: מתאחז והוא מותחייז בל׳ ישמעאל; f. 80 ברא כמו קרא והחפץ בו החדוש ופתרונה בלשון ישמעאל כלק, ferner daselbst משמע הדבור והוא אלפחוי f. 99 ; והעקר בה בל׳ יש׳ אלתקדיר (التقدير) d. h. die Folgerung aus dem intendirten Schriftsinn).

599. Fol. 78, 82.

600. Zu diesem rechnet man מחל محل, in מחילת על 67, מחילות 68, נתמחל 77, allein s. mein WB s. v. מָחַל. Jedoch sind andere, die im Hebräischen gar keinen Anhalt haben.

601. Z. B. הואות f. 64, pl. von הוא, חיותות pl. von היות f. 68, עינות (Farben) f. 65, ירח בן יומו (Mond) f. 95, אפע pl. אפעים f. 75 u. s. w.

602. Der Name lautet: ר׳ טוביא בן משה המשכיל und für המשכיל steht zuweilen המעתיק oder הבקי. Belege dazu in den folgenden Anmerkungen. המשכיל war gewöhnlicher Beiname karäischer Lehrer, המעתיק hieß er wegen seiner vielen Uebersetzungen und הבקי weil er in der Literatur sehr bewandert war.

603. Der Beiname העובד ist wahrscheinlich nach dem arab. عبد (poenitentia ductus fuit), 'Abid (Adorator pius) zu fassen. Mit dem Beinamen העובד führt der Verfasser des Chilluk (Lit. A. 106) noch 3 auf, nämlich שמריה העובד, משלם בן משה העובד und קהת העובד. Meschullam ben Mose war vielleicht der Bruder des Thobijja. Diese Deutung von העובד empfiehlt sich auch dadurch, daß dafür auch האבל steht. In der Aufschrift zu seinem זאת התורה heißt es: ר׳ טובוא הבקי בן משה האבל.

604. Siehe sein Werk ס׳ יהי מאורות Lit. A. 94; vgl. Lit. T. 16; Lit. A. 150.

605. Das.

606. Siehe אגרת גיד הנשה v. El. Baschiatschi, der Ed. 2. des Add. vorgedruckt, aus יהי מאורות angeführt.

607. S. weiterhin.

608. Lit. A. 106.

609. ספר המצות.

610. ס׳ יהי מאורות s. El. Baschiatschi l. c.

611. Die Ueberschrift zu dem Anfange lautet: בשם יוצר המאורות. פרק יהי מאורות.

612. Lit. A. 92—97.

613. Das. das.

614. פרק החדש הזה. פרק יהי מאורות u. s. w.

615. S. oben üb. Hâja.

616. Das.

617. S. oben das Ausführlichste darüber.

618. Lit. A. 94 flg.

619. ס׳ לקח טוב siehe darüber Zunz, GV. S. 203—205; Asulai s. v.

620. In Asulai's Schem ha-Gedolim (ed. Benjakob s. v.) wird erzählt, daß in einer HS. des Lekach Thob zu Exodus sich folgende Stelle findet: בשנת ד׳ אלפים תת״ן שהיא אלף וכ״ח לחרבן אני טוביה בנו של רבינו אליעזר הגדול ז״ל בינותי בספר אלהינו, ואתנה לבי על אורך גלותנו כי אולת יד, וכלו כל הקיצים, ואין הדבר תלוי אלא בתשובה וכו׳. Die Zusammenstellung der Jahreszahlen nach der Schöpfung und לחרבן ist in jedem Falle unrichtig, und nur wenn man תת״ץ für תת״ן und נ״ח für כ״ח liest ist eine Vereinigung beider Zahlen möglich. Dieses Datum mag übrigens nur für den Abschluß des Werkes zu gelten haben, denn sonst hat der gedruckte Theil des Werkes die Data 1096 (f. 28 b), 1097 (f. 48 c) und 1106 (f. 49 c).

621. Daher die öftere Polemik gegen die Karäer, in dem gedruckten Lekach Thob zu den 3 letzten Büchern des Fünfbuches f. 9 c, 24 a, 28 d, 30 a und 75 a.

622. Es heißt daselbst: ועוד מצאתי אני העני בספר לקח טוב של רבונין כי פרשו והיו לאותות לקדש בהם המועדים וכו׳.

623. In dessen אגרת גיד הנשה l. c.

624. Trigland, Diatriba etc. p. 125.

625. In der HS. lautet der Titel: ספר זאת התורה, פרוש על כל התורה בקצור לר׳ טוביא הבקי בן משה האבל.

626 Die seitdem verschleppten Handschriften sind: 1. Die Mukaddima des Ben-Jerochim über den Dekalog. 2. Die Mukaddima zu Deuteronom von Lewi ben Jefet. 3. Der Kommentar zur Genesis von Jeschuʿa ben Jehuda. 4. Der Katalog der karäischen Synagogen-Bibliothek zu Damask. Dieser Katalog verzeichnete die karäischen und altrabbanitischen Handschriften der Karäer-Synagoge el-Ǵufâr zu Damask und wurde angefertigt von Josef ha-Kohen, Chasan daselbst.

627. Cod. Opp (Catal. v. J. 1826) fol. n. 255 heißt der Titel: ס׳ אוצר נחמד פרוש על תורה כהנים.

628. Or. Zadd. 22 b: ס׳ אוצר נחמד חבורו של הרב רבינו טוביא בן משה נ״ע והוא נחלק לשנים ספרים, הספר האחד בבאור המאכלות הכשרות והאסורות, והספר השני בבאור דיני כל ענייני מיני הטמאות והטהרות. ומזכיר דעות כל החכמים הקדמונים, פרט פרט על כל דבר וענין, והוא ספר נכבד ונחמד מאד, חלק גדול מס׳ המצות שלו תנצב״ה.

629. Add. 41 d. 43 b, beide Male über עֹמֶר; nur steht dort fälschlich Jeschua für Thobijja.

630. Opp. Kat. (Reh. Dan.) S. 38 באור על תורת כהנים.

631. Noblot Chach. (Basel, 1631, 4) 56 a.

632. Bei Dod Mard. angeführt.

633. Or. Zabb. 22 b und 23 a.

634. S. 'Ez. Chaj. ed. Delitzsch S. 316. Anm. Er nennt ihn משוי בעל בקי הארור.

635. Abb. 43 b: ואמר שהחכם רבינו טוביא אמר בספר אוצר הנחמד שאיש אחד מבני ישראל היה ושמו בכתאן והיה מסמיך זה התג אל הקציר וכו' (שבועות).

636. Abb. 41 d.

637. Kat. Leyd. Cod. 22, 3; Cod. 25, 2; Cod. 41, 17; Cod. 52, 6. Sämmtliche Handschriften weichen nur wenig von einander ab; als Verfasser wird unrichtig Jeschu'a angegeben, der aber in der Schrift als ein Verstorbener bezeichnet wird.

638. Cod. Leyd. 41, 17: תשובות העקר אשר השיב ר' ישועה המלמד נ"ע בחומר העריות.

639. דע כי לא יעבור מע' לא יצא מהיות הדבור על ג' פנים בזה.

640. Eschk. p. 76 a; vgl. Lik. A. 93. 172. Es wird von שאלות לר' ישועה ב"י בירושלים gesprochen.

641. Lik. A. 94 Anm. Der Titel lautet: אגרת תשובה לר' טוביא שלוחה לו מירושלים

642. ס' החזניא הוא סדר תפלות ישן של הקראים. Lik. A. 137.

643. Es beginnt: אלהינו מכל אומה אהבתנו und gibt nach dem alfabet. Akrostich noch akrostichisch טוביא בן משה חזק. Lik. l. c.

644. Es beginnt: אשאלה מאל הבונה בשמים עליותיו und gibt als Stroph.-Akrostich אלה הפרקים לטוביא בן משה העובד נב"תויא אמן Lik. A. 139.

645. Siddûr II. p. 88.

646. תוספות לספר של הזקן ר' יוסף הרואה הנקרא ס' אלמנצורי ובעברי נקרא ס' מחכימת פתי.

647. In der Leyd. HS. (Katal. Leyd. c. 41 [3]) schließt die hebr. Uebersetzung mit den Worten: נשלם ס' מחכימת פתי מדברי הזקן המלמד הגדול ומה שהוסיף על דברי הזקן המלמד הגדול רבינו טוביא. In der HS. Firkowitsch heißt es blos זו תוספות באור.

648. So יענה od. יעני, abgekürzt 'יע, ar. يعني (das heißt), um ein neuhebräisches, arabisches oder griechisches Wort durch ein bestimmteres Hebräisches zu verdeutlichen z. B. בודאי יענה בברור (klar, d. h. evident); פתרטון יע' משחת (φθαρτόν d. h. verderbt); וכבר ביינא (بيّنا) יע' בארנו (wir haben längst erklärt); מרגיה יע' בעלי התקוה (مرجيّة das heißt die Hoffenden); רחישה יע' הנענוע u. a. m. Wie יעני u. בינא ebenso wird aufgenommen מסתחק, אלאצלה, אצחאב, סמיע, אלחנטל u. a. m.

649. Z. B. (ظرف) כלי והוא צרף u. a. m.

650. Z. B. הנודע = المعروف (der genannt wird); מן הדעת = من التبيين (das man zu wissen hat); על הקיץ s. v. a. על העיר

نبب = משלשל עד לאין חקר (aufmerksam machen auf); نبه على ar.
زند = וכבר היינו ביארנו (ins Unendliche fortschreiten); الى غير النهاية

بما نحن = באשר אנחנו שבילו (wir haben längst erklärt); كنّا بيّنّا
بسبيله u. a. m.

651. Z. B. חדוש הגויות (Entstehung der Körper), ספורים (Eigenschaften), תמור (Vergeltung), שקול מאזנים (Lohn und Strafe), נהול, ליאוט, לאוט (Fortleitung), אפע (= מקרה) pl. אפעים, דקים (Atome) auch התיכה, לא יצטרך = עשיר, פרחים u. עקרים, שליח (= משה), היותות (das Sein), עינות (Farben) u. a. Neubildungen von althebräischen Verben als מטייב (Gutmacher), נחדש (geschaffen werden), התעדה (entblößt werden), מותאב, מותמד, מותמם. Pajthanische Formen als: עדפנות, קשיון, מעש, דעתן, נשיון u. a. m.

652. Z. B. ללתאב, ללגאוה wo לל aus الى und Präp. ل zusammengeschmolzen; von עלל nach der arab. VIII. Conjugationsform; מחילה und נתמחל nach ar. محل u. a. m.

653. Eine ausführliche Zusammenstellung sämmtlicher griechischen Wörter, welche in den Uebersetzungen Thobijja's vorkommen und mit hebräischen Lettern geschrieben sind, werde ich bei einer anderen Gelegenheit geben und die nöthigen Erläuterungen beifügen.

654. Lik. T. 220, A. 66—67. Die Stellen, welche er von המלמד oder המלמד נ"ע citirt, stimmen erwiesener Maaßen mit denen des Jeschu'a vollständig überein.

655. Lik. A. 67. S. oben bei Jeschu'a.

656. Er nennt sich איש הגולה ib. 67.

657. Er nennt sich דוה ולא רוה und בלה (s. oben). Er spricht auch sonst noch von seinen Wanderungen (תנודה), seinem Mühsal (תאנה = תונה) u. s. w. S. oben.

658. So sagt er bei einer Gelegenheit: ולואת אמרתי לבאר ולהאיר כפי כחי וכהשגת דעתי מאשר למדתי מן משכילי הגלות ודברי נשיאינו זרע דוד מלכנו ע"ה ושאר המלמדים ז"ל המדברים נכוחים וכ׳. Ferner: ושאר מה שהשכלתי מכל מלמדי ומשכילי ונשיאינו כנ"ק זרע מלכנו ע"ה וכו׳. Wir sehen, daß wir es hier mit einem rechten Karäer zu thun haben.

659. כגון שאמרו בני גמרא und ובעלי גמרא כתבו Lik. T. 220.

660. In seiner Polemik gegen die Rabbaniten sagt er: ועתה בני ישראל שימו לבבכם בתת משה ע"ה את התורה על ידי הכהנים איך לא הזכיר הקב"ה ספר משנה תורה שהוא תורה שבעל פה כמו שאתם אומרים הל"מ וכו׳ ומלאכי אמר וכו׳ ונושאים פנים בתורה. והנשיאה הנזכרה פה טובנה איננה כמו פני כהנים לא נשאו כ"א ואת הנשיאה היא נתינת סברות וחלוק פנים בתורה כגון שאמרו בני גמרא לא תבערו אש הוא מן ובערת הרע כלומר לא תשמידו אש ולא תרחיקו האש מבתיכם וכ׳ ולא הבינו כי בכל מקום אשר יזכיר הכתוב אש אחר ביעור הוא נודע וגלוי כי ענינו

F*

בעלי גמרא .הדליקה ושריפה כמ״ ויבער אש בלפידים וכו׳ Dieser den zugeschriebenen Fassung von לא תבערו אש gedenkt der Lexikograph David ben Abraham (Art. בע) als der Ansicht eines Unwissenden, der weder auf den Sprachgebrauch noch auf den Context geachtet hat. Lik. T. 221.

661. Lik. A. 66—7. Er nennt ihn bald סעדיה נ״ע bald הפיתומי.

662. Z. B. ar. אסתתני = hebr. יוצא מן הכלל.

663. משה הכהני, ומבני הימן אהרוני.

664. Lik. A. 140.

665. Lik. A. 65—70. Der Traktat heißt מסכת העריות und Mose ha-Kohen sagt davon am Schlusse: ותשלם המלאכה ,ועל ידו המסכה הנסוכה, בדבר העריות מבלי מבוכה, ותוכל לבוא הנכוחה באפס מדוכה, כאשר הכתוב ס׳ הישר על ידו המסכה .מגיד מערכה לקראת טערכה וכו׳ Das heißt, dem ist מסכת העריות angehängt.

666. Lik. l. c.

667. Lik. A. 67: ידענו כי הקרובות האסורות יאסר זוגן, כאשר תאסר שכיבתן, מדברי רב יהודה בן קרש, אשר התורה יורש, והפשט מבאר ומפרש, und beschließt dieses Fragment mit והנה קצרנו דברי יהודה בן קרש נ״ע Die Sprache der auszüglichen Uebersetzung ist die diskussive talmudisch-rabbinische, wie öfter die der Abhandlung, daher כלומר, לפיכך darin vorkommen.

668. Für das ספר הנוח des Jehuda Ibn Chajjûg hat der Abschreiber einmal fälschlich ספר רב יהודה בן קרש משכילנו נ״ע geschrieben, verleitet durch das Citat von des Letztern Gebotenbuch; sonst nennt er ihn richtig רב יהודה יר״א. Zu seiner Vertheidigung des Ibn Chajjûg führt er noch die Deutungen der מלמדים an, woraus man leicht sieht, daß er Ibn Ganâch und Jehuda nicht für Karäer gehalten.

669. Jost, Gesch. des Judenthums II. S. 354.

670. Eschk. n. 338: .האבל על הסרת בכוד אלוהיך וכו׳ Ebenso erklärt es Dod Mard. c. 11 (S. 13b): שם המחבר רבינו יהודה הדסי האבל שהיה מאבילי ציון משארית הנאנחים והנאנקים בעד התועבות הנעשות בירושלים; vgl. auch Trigland p. 5 und 11. Die Deutung nach dem syrisch-arabischen الابيل (Asket), wie Geiger und Jost gemeint, ist daher wohl abzuweisen, wenngleich die אבלי ציון auch eine Art Büßer gewesen sein mochten.

671. Dod Mard. c. 11: והוא היה חכם גדול בתורה ובכל החכמות המחקריות ובקי בלשון יון וערבי וכו׳.

672. ʿEz Chaj. ed. Del. p. III.

673. Eschk. n. 34 und n. 127; Dod Mard. c. 11 heißt es: מחובר בשנת ארבעת אלפים וכ׳ בחדש תשרי ביום כ״ד ממנו הותחל החבור.

674. Nach der gewöhnlichen Berechnung.

675. Das 3 Quartblätter starke Werkchen הלכות שחיטה של ר׳ יהודה האבל, beginnend: טוב ברכת השחיטה, in der Leyd. Bibl. Cod. 41[5], ist

ein Excerpt aus Eschkol n. 13 Buchst. ם flg., wie überhaupt in dieser Bibliothek Excerpte aus Eschkol liegen (Cod. 73. H.; Cod. 79. B.). Sein ספר תרין בתרין über die Homonymen, dessen er im Eschkol n. 163 und n. 173 gedenkt, war nur eine Erweiterung des Ben-Ascher'schen שמונים זוגין (siehe oben) und überdies vor Vollendung des Eschkol verfaßt.

676. Or. Zadd. 21 b.

677. 'Ez Chaj. l. c.

678. Jost, l. c. p. 354.

679. Eschk. n. 34 u. 127.

680. Siehe oben I p. 64.

681. Das. das. p. 65.

682. Eschk. n. 24 u. 87.

683. Lit. T. 223.

684. Schon die Vorrede (in 2 Alfabeten) enthält noch einige Stücke mit dem Akrostich des Namens des Verfassers, mit den bekannten segnenden Zusätzen. Ebenso ist zu Alfabet 338 noch eine Zugabe mit Namensakrostich, wo auch die Erklärung der 5 Wörter ידיעה, בינה, חכמה, שכל und תושיה. Das Schlußgedicht in 6 Abschnitten nach Alfabet 365 gibt akrostichisch einen langen Spruch mit seinem Namen. Von den Schlußgedichten nach Alfabet 373 gibt eins das Namensakrostich und handelt über den Messianismus, während ein anderes Akrostich: יהודה בן אליה הדסי האבל יחיה ויזכה den Preis Gottes über die Vollendung des Werkes behandelt.

685. Die Strophen eines alfabetischen Akrostichs sind bald 3- bald 6-zeilig, so daß eine Nummer bald eine bald sogar 3 Seiten lang ist. Die Reimzeilen jeder Strophe schließen bald mit או, תו, חם, רה, רי od. sonst, hingegen schließen alle Strophen auf ךָ, was häufig eine gewisse Härte und Geschmacklosigkeit bekundet. In Bezug auf die Anzahl der Alfabete sei hier erwähnt, daß Dod Mard. (p. 14 a) 381 gezählt hat.

686. Delitzsch zu 'Ez Chaj. p. 312.

687. Deutsch in den handschr. hebr. Werken der Hofbibliothek zu Wien (Wien, 1847, 4) p. 64.

688. Jost, l. l. S. 352.

689. Jost, l. l. 353.

690. Dod Mard. l. c.; Jost, l. l.

691. Eschk. p. 86; oben I. S. 136 Anm. 77 ist dies näher besprochen; vgl. noch oben I. S. 18.

692. Eschk. p. 70 a, wo er von מסורות בני בבל und מסורות בני ארץ ישראל spricht.

693. Eschk. p. 91 b, 92 b; vgl. oben.

694. Eschk. n. 163 u. 173.

695. Eschk. p. 63 b; 70 b. Zu dem Namen Ibn Esra's hat ein späterer Abschreiber fälschlich die Euphemie für Verstorbene gesetzt.

696. Eschk. n. 163 heißt es: ויש מלין שונין בהברתן ושוים בביאורם

תרין בתרין זונין גאכרים רבו מארבה כאשר חקרתי וחקקתי ס' תדין בתרין, הוספות על שמונים זוגות של בן אשר רי"ת המדקדק במסורות מכתביך.

697. Eschk. p. 29 b, 30 a, 31 b, 92 b.

698. Eschk. n. 97—99; vgl. Dod Mard. c. 3. Ein Stück darüber aus Eschkol hat Dukes in Beiträge u. s. w. S. 25 ausgezogen. Daß zu seiner Zeit noch 4 von den 14 jüdischen Sekten bestanden haben, ist bereits oben (I. S. 142) bemerkt worden.

699. Siehe oben I. S. 141—2.

700. Eschk. 18 a.

701. Eschk. S. 25 b.

702. Eschk. S. 92 a.

703. Eschk. S. 25 b.

704. Eschk. S. 69 e.

705. Eschk. S. 98 b

706. Dod Mard. c. 11.

707. Dod Mard. l. c.

708. So z. B. ס' הגבולים, ס' הדחות von Hassan ben Machi'h, כתאב אלתמים, ס' ויקרא הגדול, ס' שער הצדק, ס' קופת הרוכלים, ס' נצנים, כתאב אלתורה u. a. m.

709. ס' מעשה בראשית של ר' ישמעאל, das nicht blos Mystisches, sondern auch Astronomisches enthalten hat.

710. ברייתא דרב שמואל החכם. Diese Barajta ist eine Sammlung von Lehrsätzen in Bezug auf Astronomie und Kalenderkunde in neun Kapiteln. Jetzt fgg von Natan Amram: Salonik, 1861, 16 (25 SS.); vgl. Berl Goldberg: שם משמואל oder Abh. über Sam.'s Barajta nach vielfachen Citaten bei Donolo, Abraham ben Chajja, Obadja (Ausleger des Maimûni), Raschi, Jehuda ha-Lewi, Kimchi u. A. In der Zeitschrift המבשר Jahrg. II. zu n. 5—6; vgl. noch Zunz: Die Barajta Samuel's. In ha-Maskir IV. 25.

711. Eschk. 31 a. Die Stelle ist in Dukes, Beitr. S. 6—7 ausgezogen.

712. Lit. A. 145—51.

713. Eschk. S. 40 a.

714. Oben S. 114.

715. Eschk. n. 173. Die betreffende Originalstelle ist oben vollständig mitgetheilt (S. 179).

716. S. oben I. 155.

717. Das. S. 115. Eschk. n. 173; vgl. noch oben I. 179, wo die betreffende Originalstelle mitgetheilt ist.

718. Eschk. n. 163 u. 173.

719. Eschk. n. 174: ומשכילי קבעו מדות התורה י"ג מדות וגו' ובראש אנו לומדים ומלמדים בקל וחמר u. s. w.

720. Eschk. n. 188; vgl. oben I. 180.

721. 'Ez Chaj. S. 17, 46 und 54 (über seine Homonymik).

722. Eschk. n. 163—174.

723. Sie besteht aus 155 Folioblättern und ist mit Quadratschrift gedruckt.

723a. In n. 98 fehlt von Strophe ל bis Ende des ganzen תשר״ק, die ganze n. 99 und sodann das תשר״ק bis כ. In n. 311 fehlt von Strophe ז, dann die ganze n. 312 und endlich Einiges von 313.

724. Der Schreiber gibt seinen Namen akrostichisch an und nach einem doppelten Akrostich von נמתי fährt er fort: ברוך נותן אילות לעבדו ידידו העובדו ומיחדו בלב נאמן ישר ותמים סובב פלכים בגורת נואמו יהב שכל רוח אלף להבין טעם מצות תורתו הנאמנה אשר הם מפורשים בספר הזה וכ׳ ונצטצערתי לילות וימים להוציא לאור מה שיכולתי כי חיה ההעתק מחוי ומעופש וישתבח האל שזכני יהשלמתיו והיה זה ביום ג׳ לשבוע י״ו לחדש מרחשון של שנת ה רמ״ג ליצירה והתהלה לאל העחר אמן. Kat. Leyd. Cod. 17. Die Schlußklausel des Schreibers ist תם ינחתם, ע״י איש תם בן אליהו בן יוסף בן ישראל. Die ראשי תבות davon geben תבנית חותם.

725. Siehe die vorige Anmerkung.

726. Siehe Katalog von Deutsch S. 65—67.

727. Nach dem 1. Gebot steht das Datum 11. Tammus 5500; nach dem 4. Gebot 12. Tammus 5501 und es scheint demnach erst 1742 fertig geworden zu sein. Simcha gibt auch ein begleitendes Gedicht zu dem Titel und eine nicht datirte ausführliche Unterschrift, ebenso gibt er genau die größern und kleinern Lücken an. Im J. 1790 veräußerte diese Handschrift der Bruder des Schreibers, Samuel ben Mose Luzki. In die Bibliothek kam sie 1845 als Geschenk von Anton Edler v. Schmid. Derselbe Simcha hat übrigens auch das כתר תורה bis zur 31 Perascha (oder Bl. 236) in der Wiener Bibliothek abgeschrieben (s. den Katal. von Deutsch S. 41). Sein Sohn Isaak ben Simcha Luzki verkaufte sie 1788.

728. Ozrot Chaj. (Hamburg, 1848, 8) S. 6, n. 70.

Anmerkungen und Nachweise.

Fünfter Abschnitt.

1. Or. Zadd. 21 b heißt er ר׳ שבתי הזקן מן פרוטו.

2. Kat. Leyd. c. 17 (W.).

3. Er sagt: תתלמדנו מהרבנים גם בהתקבצנו עמהם . . . הרגלנו בספריהם בשמעיני מפיהם תמיד פירושיהם . . . . . . וכמעט נטתה לב רובי עמנו להאמין בהם וקצתם הסכימו לדבריהם לגמרי ופוסחים על שני הסעפים וכו׳.

4. Das betreffende Gutachten heißt פסק הקראין und findet sich in den שו״ת desselben ed. Kstpl. n. 57, ausgzg. in Kore ha-Dorot (ed. Cassel) 31 b.

5. Im Verlaufe des פסק heißt es: וכן ספר לי מה״ר מרדכי כומטינו ז״ל שרבו הזקן מה״ר חנוך צפורטא שהיה מגדולי קטלוניא וממיחוסיה והיה בקי מאד בכל התלמוד ורב מובהק לרבנים וחסיד מופלג והיוה מלמד בני הקראים מכל למוד שיבקשו ממנו בין בתלמוד בין מהפוסקים בין מרש״י בין פשט התורה בין מהחכמות ולא היה שום פקפוק בדבר ואין ספק שהוא ראוי לסמוך עליהם וכ׳.

6. El. Misrachi l. c.

7. Das. das.

8. Kaftor ed. Edelm. 13: והצדוקים אינם היום בזמנינו מוסיפים גריעות אלא שרבים מהם מתיהדים תמיד וכ׳ ומה שהם מתחסדים עלינו באסרם בת האח וכו׳ חסד הוא להם וטח מראות עיניהם וכ׳ ודע שאלו אינן אוסרין בת האח אלא שכך למדו מן הכותיים והכותיים למדו זה להם מהישמעאלים.

9. Josef Bagi in seinem Iggeret Kirjah Neemana (Ms. Leyd.; siehe Leyd. Kat. Beilage VII. p. 392): והנה לך עדים נאמנים על מה שאמרתי דברי הרב מרדכי (כומטינו) בעצמו שאמר על הקהלה הקראית שהיה באדרינופולי זה לשונו ראיתי אנשים חכמים ונבונים אבות על בנים רודפי צדק מבקשי התורה . . . . הוקרים ודירשים הראיות והפרושים.

10. Vorwort zu seinen exeget. Arbeiten (mitgetheilt in Ozar Nechmad II. p. 94.

11. Das. p. 83.

12. Farchi in Kaftor p. 13; vgl. noch GAA. des David Abi Simra (רדב"ז) n. 73.

13. Siehe Munk in Jost's isr. Annalen 1841 S. 84.

14. Munk, das.

15. Aus dem Gebet Hadassi's in dem karäischen סדור התפלות aus den letzten Jahren des 13. Jahrh.'s ersichtlich.

16. Nachmani in seinem Sendschreiben an die franz. Rabbiner.

17. ש"ת Maimûni's n. 152.

18. Daselbst n. 71 und אגרות הרמב"ם S. 45 b flg.

19. Der oft genannte Firkowitsch besitzt noch dieses Glossar handschriftlich und zwar zu נביאים ראשונים und אחרונים vollständig in 145 Blättern. Die HS. ist 4 Zoll lang, $2^1/_2$ breit und $1^1/_4$ dick und das Arabische ist wie gewöhnlich mit hebräischen Lettern geschrieben. Sonst hat er noch 2 Blätter von demselben zum Fünfbuche, die sich über die Perikopen צו und שמיני erstrecken. Pinsker hat 2 Blätter erworben, von denen das eine die schweren Wörter des Siegesliedes am rothen Meere, das andere die in der Perikope בהעלותך arabisch erklärt. In einem alten Bücherverzeichnisse in arabischer Sprache (Lik. A. 192), im Besitze von Firkowitsch, wird (in n. 12 des 1. u. n. 8 des 2. Verzeichnisses) dieses Glossar unter dem Titel ترجمة الفاظ بالعربى נביאים ראשונים ואחרינים وال‍כתובים جميع als über sämmtliche Bücher mit Ausnahme des Fünfbuches vorhanden, beschrieben, so daß wir nun wissen, daß es sich über die ganze Bibel erstreckt habe. Der zuletzt sich zeichnende Kopist war Jakob ben Mardechai in Manguf 1673.

20. In der hebr. Wiedergabe פרוש מלות המקרא בלשון ערבי (ע"פ סדר הכתובים (Pinsker l. c.).

21. Lik. T. 227.–232.

22. Lik. l. c. Freilich hat Pinsker, indem er Tanchûm zu früh ansetzt, umgekehrt behauptet, daß Tanchûm vom Verfasser des Glossars benutzt wurde; allein schon ein oberflächlicher Einblick lehrt das Gegentheil.

23. الاوايل oder القدما.

24. Gewöhnlich חלוק הקראים והרבנים, nach der Schlußformel חלוק הקראים והרבנים, nach Dr. Zadd. 23 b חלוקת הקראים והרבנים; wie wir jedoch nach dem Vorwort des Verfassers annehmen müssen, so hat diese Abhandlung שאלות בעסק דת הקראים geheißen und zwar שאלות in dem oben gefaßten Sinne.

25. Pinsker in Lik. A. 97—106 hat diese Schrift mit einer kurzen Einleitung herausgegeben und hat dazu eine HS. Firkowitsch mit alten richtigen Lesarten und eine HS. des Mose Mizri, welche schon viele jüngere Zusätze hat, deren Lesarten durch נ"א von Pinsker bezeichnet wurden, benutzt. Auf der HS. Firkowitsch sind als jeweilige Besitzer, Käufer oder

Erwerber genannt: 1. Joschijja Mose ben Amazja Jeschu'a ben Elijja Jachin (c. 1600). Elijja Jachin bl. c. 1540; Joschijja Mose kaufte auch Jefet's Kommentar zur Perik. Ki Tabo. Amazja Jeschu'a hatte einen Bruder Pedaja Ahron, der in שלשלת הנשיאים aufgeführt wird (Dod Mard. 5 b) 2. 'Abd el-Gufâr ben Harûn ben 'Abd-Elulai 3. Samuel el-Khâsn (אלכאזן) und so noch Andere, die sämmtlich Karäer waren. Diese Ausgabe lege ich bei meiner Besprechung zu Grunde. Eine andere HS., mit noch 9 andern Sachen, hat die Leydener Bibliothek (Leyd. Kat. Warn. 25 [8]), früher im Besitze von Mose de Zurudi (מצורודי), 6 Quartblätter; aber diese ist, wie man aus den 2 im Katalog mitgetheilten sieht, noch viel fehler- und lückenhafter. Die aus Cod. Leyd. genommenen Stücke bei Trigland in seiner Diatribe und bei Wolf in Bibl. hebr. sind eben deshalb ohne Werth und es bleibt uns nur übrig, die P.'sche Ausgabe bei der Besprechung zu verwenden.

26. Or. Zadd. l. c

27. Or. Zadd l. c. und nachgeschrieben Leyd. Kat. S. 104.

28. אליהו בן אברהם חוק, wo jedoch die 3 Reimzeilen des חוק vermöge des Reims vor den Schlußvers hingehören.

29. יהודה בן שבתי.

30. Lit. T. 19.

31. Das akrostichische בן nach יהודה hat vor demselben zu stehen, das Akrostich שבתי ist in תשבי umzusetzen und das חוק hinter אברהם (siehe Anm. 28) gehört vor den Schluß.

32. Nach vorgenommener Korrektur lautet also das Akrostich: אליהו בן אברהם בן יהודה תשבי חוק.

33. Unsers Elijja's Vater, Abraham ben Jehuda ben Abraham, war 1440 in Konstantinopel Verfasser von יסוד מקרא; 1438 schrieb ein gewisser Jehojada Sefardi (d. h. aus Kertsch) den מאור אבן רשד לס' שמע הטבעי für ihn ab. Elijja's Sohn, Jehuda ben Elijja ben Abraham Tischbi, schrieb Thobijja's Gebotenbuch יהי מאורות ab, kopirte und ergänzte seines Großvaters יסוד מקרא zu Belgrad im Jahre 1511 — 1518 und bereicherte das karäische Ritual durch zahlreiche religiöse Poesien. Sein Enkel, Elijja ben Jehuda ben Elijja Tischbi schrieb 1575 einen Codex (Cod. Leyd. n. 25), welchen Mose de Zurudi besessen und verfaßte zu Konstantinopel 1579 sein Werk ס'ה פאר.

34. In dem eigentlichen Vorwort des Verf.'s (Lit. A. 100) heißt es z. B. מאתי פלוני קטון התלמידים und dieses פלוני kann nur der Abschreiber für den wirklichen Namen substituirt haben.

35. Entnommen aus einem Schreiben (אגרת) an seinen Freund, der in Konstantinopel eingetroffen war, ohne ihn davon zu benachrichtigen und dem er darüber Vorwürfe macht. Er theilt ihm mit, daß er ihn aufgesucht und einige Zeilen zurückgelassen, worin er ihn gebeten habe, für ihn etwas zu kaufen und durch N. N. zukommen zu lassen.

36. Er nennt sie אצילים ושרים, אדירים וגבורים, נאורים נהדרים, מכירים מוהירים, כפני חמה מאירים, שני המאורות הגדולים, האלופים המשכילים. Sonst nennt er sie רבותי und im Texte der Schrift מורי; sich selbst aber nennt er קטון התלמידים u. s. w.

37 Er beschwört sie, indem er ihnen die שאלות zusendet, daß sie mögen antworten und zwar כרב לתלמידו להסיר את פנותי.

38. שאלות im Sinne von arab. مسألة und aram. שאלתא in Bedeutung quaestio, causa; vgl. oben

39. Er beginnt die Absätze mit אמרו בני מקרא.

40. Es heißt daselbst: ומתחנן מלפני כבודכם לקבל ולשור ולהציץ אל חשתי ולא יקרתכם החמהמדהתי שאלותי אלה אשר המה נשלחים אלי; ferner מלכתוב בדלתות שירותי אלה עסקי דתי.

41. משכיות לוחותי.

42. Es heißt daselbst, er überschicke ihnen dieses למען להשיב לצעיר קטון תלמידכם כחשקת לבתו וכ׳. Ferner: ומשביע אני לכבודכם ביוצר רוחי ונשמתי לתת את שאלתי ולהשיב . . . כאב לבנו וכרב לתלמידו להסיר פונתי.

43. Es heißt daselbst; אדום הגלונו מארצנו ועד זה היום הם מעבידים אותנו לתשובת בנו.

44. Das.: והיום אין בזמננו כי אם ד׳ דתות דת רבנים ודת קראים ובת תפליסיים ודת משוי.

45. Escht. n. 98 h. es über Meswi Baalbeki וכן עושים עד היום הזה

46. Die Stelle lautet: והנה בידכם מצות חדשות כמו תורה בעל פה וחשבון מעוננים דת אלאבדאל והדחיות וב׳ ימים ר״ח וב׳ ימים מועד.

Daß die Kalender-Berechnung חשבון מעוננים heißt, finden wir auch bei Sahl, aber דת אלאבדאל ist nicht klar. Die Lehre von der Monatbestimmung nach Sichtbarwerdung des Mondes und die Jahresbestimmung nach אביב erscheint den Karäern so wichtig, daß sie in ihre Ehepakten diese als Bedingung hinstellen; denn da heißt es; והתנו עליהם החתן והכלה שיהיו בלב שלם ובנפש חפצה ודרך ישרה וינהגו כמנהג בני מקרא השומרים את מועדי י״י המקודשים על ראיית הירח ומציאת האביב בארץ הקדש.

47. Es heißt daselbst (Lik. A. 102): ועוד ראו חלופי מערבאי ומדנחאי, זה אומר בכה וזה אומר בכה מה שילמוד וההסר ילמוד זה מלא, ומה שילמוד זה מלא ילמוד זה חסר, מה שילמוד זה תיבה אחת ילמוד זה שתי תיבות, מה שילמוד זה במסורת ילמוד זה בטעם. וכן מסורת הרבה אחד למערבאי ואחד למדנחאי, מענהו לבן אשר ולבן נפתלי. תכמה במלת יששכר כי בן אשר יקראהו ישׂשכר ובן נפתלי יששכר ומוהא ובנו משה יששכר וכ׳.

48. So z. B. wenn ריב (לא תענה על) durch רב. על פי durch על פה, אותם durch אִתָּם, לעולם durch לְעֹלָם gedeutet wird.

49. Siehe oben.

50. So z. B. in den Vorwürfen ,והנה ענן כמה שגגות שגה בתורה והאחרונים מהם לא סמכו במרבית דבריו , ואם קבלה עליהם כי דברי ענן מדברי נאנחים ונאנקים למה לא סמכו על כל דבריו? liegt ein Widerspruch. Denn eben das Bewußtsein, daß er vielfach im Verständniß der Schrift geirrt hatte, nicht vom heiligen Geist geleitet war, oder als unfehlbar gelten wollte, war eben die Veranlassung, daß er nur bedingungsweise als Autorität gegolten.

51. Lik. A. 106: והוב ,אלה אמרו , כי אף על פי שהרבנים ברוב המצות שונים, אחינו ובני דתינו הם, ותעוגם נפשנו על שגגתם.

52. Kat. Leyd. Cod. 26[2] f. 85 — 150. In dem Verzeichniß der HS. wird es durch ספר מצות ספר לאחד מחכמי המחקר bezeichnet.

53. Er spricht von ניהול und יופי מדרך חיוב דרך f. 121. von דרך שקול הדעת f. 120.

54. Ueber die nominale Form v. ברית (St. ברה) f. 114.

55. So z. B. f. 85 טיאני איט durch ספור תואר העֹשה זו חמצוה קשיטו erklärt; überhaupt werden viele griechische Wörter angeführt.

56. So z. B. f. 103 שאלה פי אלאפתקתאל; die Berufung auf das Arabische zur Erklärung des Hebräischen als f. 111 פתרונו בלה"ק כמו בלשון ישמעאל; f. 110 wird von den בעלי הלשון של הישמעאלים gesprochen; f. 114 heißt es: ודע כי הנון תכנם במעשים העתידות בל' ישמעאל והוא סימן הנשיאה אלרפע וכ'.

57. Z. B. f. 117. מקצת הפותרים.

58. העניים f. 90. 106.

59. Z. B. f. 88 ותפש בס' אלמגני הקטן ותמצא שם מבואר. Es gab also ein größeres und ein kleineres Kitâb el-Maghnai كتاب المغنى über welche wir aber sonst nichts weiter erfahren.

60. Es heißt da f. 91: כי הרבנים יאמרו כי הטהרה תהיה במקוה המים וכן ראיתי לשומרונים כי הם עושים במקוה מים ועל זה הדת ראוי שיהיה רע ממי שלא ידע תורתנו כי היא אמת.

61. So z. B. beginnt der Abschnitt über die Beschneidung (הדבור במילה) mit folgenden 5 שאלות: 1. מי הוא המצוה. 2. מה ספור ותואר העושה. 3. מה צורת העשוי. 4. באיזה כלי יתכן להעשותו. 5. באיזה זמן יעשה.

62. Es heißt daselbst: נקדם מן דבורנו למען להיות הקורא בכתבנו זה שידע כי קצרנו זה מפחד להאריך.

63. Z. B. הדבור בענין הנחלות f. 152.

64. In der Form אם אמר, worauf dann die Auslegung mit נ"ל (נראה לי).

65. Kat. Leyd. 26 b.

66. Der letzte wird ר' דניאל בן משה שהיה מקומסי העיר citirt.

67. Ueberschrift: אלו הם עשרה עקרי האמונה, לעדת ישראל למנה Kat. Leyd. Cod. 52[7].

68 Kat. Leyd. 25[4] heißt das Buch ס׳ חשבון עבור חדשי השנה und in Cod. 60[2] daselbst beginnt es mit den Worten זה השבון של עבור ושל חדשי השנה. Das letztere Fragment ist ausführlicher und vollständiger.

69. Das Datum ist angegeben Cod. 60[2] f. 23, nämlich Anfang des 268. Cyklus 5073 = 1313.

70. In Cod. 25[4] des Kat. Leyd. (f. 103) beginnt das Fragment mit den Worten: בשם אלהי (ישראל) אחל להעתיק חשבון עבוד חדשי השנה, אשר חברוה חכמי הבחינה, חכמי המקרא טובות תאנה, תלמידי הנביאים בעלי הבינה. ולכתוב אתחיל, ואליו ית׳ אקוה ואוחיל. Der Schreiber war Elijja ben Jehuda Tischbi, zu Konstantinopel im J. 1575 angefertigt; der Besitzer war Mose de Zurudi (מצורודי). In Cod. 60[2] wird noch als Besitzer Jehuda Gur Arja ben Menachem Rachizi angegeben. Wolf in seiner Bibl. hebr. IV. p. 1077—1086 hat aus Cod. 60[2] das Fragment ausgezogen und es als Theil des תקון הקראים, dem es in den Handschriften folgt, angesehen, was jedoch nicht der Fall ist.

71. Kat. Leyd. Cod. 52[17] (ms.).

72. Die Stelle lautet f. 244 בזכרון סבות חכם א׳ מחכמי הקראים שחזכיר דעת הראשונים ז״ל, wo die citirte Stelle aus unserem Buch ist.

73. ספר המור, in dem Index titulorum et anonymorum zu Kat. Leyd. weggelassen, obgleich es n. 1 des cod. 52 W. ausmacht.

74 So z. B. die Ausdrücke חי, חכם, מצוי von Gott.

75 Luzki in Or. Zadd. 24a bezeichnet seinen Inhalt durch בבאור האלהיות בקצור, נחלק לי״ג שערים.

76. In dem Fragment ms. Leyd. Cod. 52[1] f. 8 heißt es: כמו שכתב הרמב״ם ז״ל בספר המדע.

77 Die Bemerkung Luzki's (Or. Zadd. l. c.) ס׳ המור חבורו של חכם אחד קדמון ולא נודע שמו widerspricht diesem nicht, da ein Werk aus 1300 ihm noch als קדמון gilt, wie wir aus andern Anführungen wissen.

78. Vgl. Sefer Emunat Omen von Abraham ben Joschijjahu Jeruschalmi (ed. Koslow, 1846, 4) S. 1: בהיות שדברי זה הס׳ בנוים על קו הגמרא וכ׳ וס׳ היד וס׳ המצות של הרב הגדול רבינו משה בן מימון וצ״ל שבאמת דבריו דברי גמרא וספרא וספרי ותוספתא ומכלתא, שהוא ירד לעומק אלו הספרים בלי ספק, שכבר הכל מודים שאחר חתימת התלמוד לא קם כמוהו וכ׳

79. Kat. Leyd. l. c. der Anfang lautet: תחלת דברי פינו וראשית מבטא שפתינו חייבין אנו להודות למי שאמר והיה העולם und der Schluß ist וקם עדות ביעקב ותורה שם בישראל אשר צוה את אבותינו להודיע לבניהם ברוך י״י לא״א.

80. שאלות ותשובות.

81. Kat. Leyd. Cod. 52[2].

82. מאמר קצר על מופת האחדות.

83. Kat. Leyd. c. 41[12] W Es beginnt mit den Worten: הבורא ית' וית' אשר לא קדם לו העדר.

84. Der Schluß lautet: כל מה שכתבתי בא עליו המופת במאמר ספר מורה הנבוכים כי הוא מורה צדק. כי אני כתבתי האמת בלא כתיבת מופת מבואר, אבל כתבתי קצתם כי סמכתי על אותו ספר הנותן אמרי שפר.

85. Siehe oben I. S. 32 über Genaï's Arbeit.

86. Kat. Leyd. Cod. 25[4] und Cod 60[1].

87. Es liegt gedruckt vor bei Wolf in BH. IV p. 1070 flg., nach Cod. 60[1] in Leyden besorgt, aber mangelhaft und ungenau.

88. كتاب ال-דקדוק ل-קמחי.

89. كتاب الاصول ال-מקרא oder كتاب ال-אגרון.

90. كتاب يسمها דרדקי في أصول الكلام. In Bezug auf das schon in der ersten talmudischen Periode bei den Juden eingebürgerte Wort דרדקי, das aus dem Altarabischen entlehnt ist, wo das Collectivum دردق Kinder bedeutet, ist zu bemerken, daß es aus دردق entstanden, redupliciert aus دق zart. Im Talmud wurde דרדק als Singular angesehen und daher der Pl. דרדקי (= דרדקין) gebildet. Daß in Trg. zu Hi. 3, 19 דרדק, 30, 1 דרדקין für צעירים und דרדקיהון vorkommt, ändert nichts an der Ableitung.

91. Lit. A. 192, wo aus den Bücher-Verzeichnissen verschiedene Nummern mitgetheilt sind.

92. מקרי דרדקי (das die Kinder lesen lehrende), dah. ספר מ' ד'.

93. Gedruckt s. l. (Neapel), 1488, kl. fol.

94. החוניא war Name einer solchen für den Vortrag des חזן bestimmten Sammlung und auch rabbanitische Sammlungen führen zuweilen diesen Namen.

95. Siehe oben. Von religiösen Dichtungen der Karäer haben wir zu sprechen oft Gelegenheit gehabt und wir sehen aus den vorhergehenden Schilderungen, daß seit dem 9. Jahrh. es ihnen an religiösen Liedern nicht gefehlt hat. Eine Komposition von Ben-Jerochim hat das jetzige kar. Siddûr (III. f. 65b). Wenn also der Chronograph Abraham ben Dawid (Sef. ha-Kabb. ed. Venedig 33a) sagt, ועוד סימן שלישי יהיה בידך שהמינים (הקראים) לעולם לא עשו שום טובה לישראל ולא ספר שיש בו חזוק תורה או דבר חכמה, ואפילו שירה אחת ונחמה אחת, כי כולם כלבים אלמים לא יוכלו לנבוח, so ist das nur Erguß des Fanatismus.

96. Lit. A. 127 flg. Der ehemalige karäische Chacham zu Odessa Abr. Böhm, besaß diese HS., welche Pinsker zur Untersuchung vorgelegt hat. Beim Hallel ist der Schreiber und am Ende des 1. Theiles der Verkauf zu Sulchat angezeigt.

97. Von dem 1521 in Arta lebenden Rabbiner gleichen Namens

(David ben Simra zu א"ע 58a) natürlich zu unterscheiden. Er ist der Zeitgenosse des Jakob ben Ruben, dessen er in seinem Sefer ha-°Oscher u. d. N ha-Sefardi gedenkt.

98 Lit. A. l. c.

99. L. Landshuth in seinem עמודי העבודה hat die karäischen Pajthanim ganz ausgeschlossen; Zunz hat nur von den letzten Ritualien gesprochen.

100. Dod Mard. 14b heißt es: רבי ר' אהרן בן יוסף הרופא oder ר"א בעל המבחר oder אהרן הראשון. Ebenso in Or. Zadd. 21b.

101. Grätz, Gesch. VII. S. 321—2.

102. Im Mibchar zu Ex. 12, 2 heißt es: חה לי י"ד שנים קודם זה הפרוש שנת ל"ט בפרט והיה לרבנים מולד תשרי ואנחנו ראינו הישן קרוב בוריחת השמש והראנו אותו להרבנים הנמצאים שם באותו המקום הנקרא סולכאט.

103. Mibchar Vorwort: ואם אני חלוש הדעת קצר הבינה ורזב ימי שבעו נדודים אולי הבורא ברחמיו יחנני דעת ואקצר הארוך ואבחר טוב מרע וכ'. Ferner das. אשר טרחתי יומי ולילי למצוא דברי יושר והייתי בעיני אנשי זמני כמתעתע ולא נמצא מדוה צמאוני.

104. Grätz l. c. Anm. Ich weiß nicht, worauf diese Angabe sich dort stützt.

105. Add. in der Zugabe: אמר החכם רביני אהרן הראשון קדוש י"י בכמהר' יוסף החכם הרופא נ"ע תלמידו של החכם כמהד"ר משה נחמני מחכמי אחינו הרבנים בעלי ריבנו.

106. Noblot Chachma f. 56a.

107. In dem Einleitungsgedicht, beginnend בני אל חי, heißt es; שמו מובחר מבחר ומחברתו יקרה לכל קורא יהי מבחר ישרים. Es ist daher nicht zu schreiben.

108. Kerem Chemed V. S. 178.

109. Kat. Leyd. S. 5—6 und S. 52.

110. Außerdem enthält noch der Warner'sche Cod. 73, der mehr als 20 Handschriften-Excerpte umfaßt, Bruchstücke des Mibchar.

111. In der damaligen königlichen und in der der Prädikanten (Oratoires); beide ergänzen sich gegenseitig.

112. R. Simon, Bibl. Selecta T. II. p. 259; Epistolae selectae I. p. 70; Hist. crit. V. T.; de Morin, Antiquitates ecclesiae orient. p 353; 520; 574; Exercit. bibl. II. etc.

113. Die Bruchstücke sind aus Mibchar zu Gn. 18, 1; Ex. 13, 16; Dt. 6, 5; üb. Tefillin zu Num. 15, 38; Zizit zu Gn. 1, 26; Ex. 3, 15. Die Frey'sche Schrift ist erschienen: Amst., 1705, 4

114. שער יהודה f. 52b.

115. Kat. Leyd. Cod. 54 (S. 252), ס' הפאר betitelt.

116. Lit. T. S. 233.

117. Or. Zadd. 24b; ס' מעיל שמואל חבורו של הר"ר שמואל

קלעו וכו׳ הוא פרוש טוב מאד על ס׳ המבחר, והוא חסר מסופו בעו״הר כי נפטר הרב המחבר ולא השלימו.

118. Or. Zadd. 24b: מאמר מרדכי חבורו של הר״ר מרדכי הלוצקי וכ׳ והוא ביאור טוב ופרוש ארוך ומספיק מאד על ס׳ המבחר הנ״ל.

119. Die Drucklegung geschah 1831, den 21. März 1831 erhielt die zu veranstaltende Ausgabe das „Imprimatur" und ein Probeblatt wurde bereits gedruckt (s. Deutsch, Katalog S. 41)

120. Or. Zadd. 23a: דרך ים חבורו של הר״ר מרדכי וכ׳ בבאור מאמר הר״ר אהרן הראשון שכתב בס׳ המבחר בפ׳ נח וכ׳.

121. In dem Lobgedichte auf Josef Salomo ben Mose von Isaak Salomo R. in Kalé heißt es in einem Verse פשר ספר מבחר לחכם אהרן, זה לו חמש מאות ול״ב שנים.

122. Dieser Kommentar טירת כסף in rabbinischer Schrift mit dem ס׳ המבחר in Quadratschrift wurde gedruckt in Großfolio zu Koslow 1835. Der מבחר mit טירת כסף zur Genesis umfaßt 66 enggedruckte Folioblätter, zu Exodus 71, zu Leviticus 51, zu Numeri 33 und zu Deuteronom 37, zusammen 258 Folioblätter.

123. Er wurde יש״ר d. h. ר׳ יוסף שלמה genannt.

124. Vorw. des Kommentators.

125. Verf. der Werke ס׳ אור הלבנה und ס׳ פינת יקרת.

126. Verf. von ס׳ קבוצת כסף.

127. Verf. von ס׳ צוף דבש und ס׳ טוב טעם.

128. Der vollständige Name ist Abr. b. Sam. b. Sal. Firkowitsch. Er stammt aus Luzk, wo er 1787 geboren ist, war in Koslow Chach, der kar. Gemeinde, und ist noch am Leben. Er schrieb וכור לאבודם, קצור תכלית ישעיה, חותם תכנית, ס׳ קחש קדשים und andere Werke und hat sich vorzüglich durch Zusammenbringung einer großen Sammlung von Handschriften ausgezeichnet.

129. פרוש אל נביאים ראשונים oder מבחר ושרים, jedoch findet sich im Gedruckten dieser Titel nur zu Josua. In Or. Zadd. 25a findet sich ein Titel ס׳ על נ״ר.

130. Kat. Leyd c. 4 (S. 9).

131. Kat. Leyd. c. 30[1] (S. 123).

132. Kat. Leyd. c. 63 (S 273). Siehe daselbst die ausführlichste Nachschrift.

133 Wolf in seiner BH. IV. p. 1096 flg. hat die הקדמה und Auszüge aus Josua und Richter nach einem Leydener Codex gegeben.

134. Beginnend mit עיקר הנבואה ושרשיה.

135. קצור תכלית ישעיה, mehr im gramm. Sinne.

136. Diese Ergänzung ist dennoch sehr weitschichtig und umfaßt 9 Folioblätter in engem Druck.

137. Die Einleitung beginnt: אחרי אשר נשמת האדם נקראת צלם אלהים צריכה היא שתדבק.

138. Kat. Leyd. Cod. 52[11] heißt der Titel: זה ס' חכמת דקדוק לה"ק הנקרא כליל יופי.

139. Or. Zadd. 24a: כליל יופי חבור של הר"ר אהרן הראשון וכ' בבאור מדות התורה ומליצותיה ובדקדוק. Auch Trigland hatte ein Exemplar. In Paris ist ein gedrucktes Exemplar.

140. Als n. 7 des Codex.

141. Als n. 11 des Codex, beginnend ואלה חקי הגייתיה.

142. In נבלות חכמה p. 195 heißt es: אין ערך ליפיו ולתועלתו. Unrichtig nennt es Samuel (das. p. 105) und Sabbatai in Sifte Jesch. כלילת יופי.

143. Bibl. Critica etc. II. S. 201.

144. Im 1. Bande des Seder Tefillot Bl. 94—109 finden sich seine Pijjuthim.

145. Or. Zadd. 25 b.

146. פיוטים על כל פרשיות התורה.

147. Or. Zadd. 25 a.

148. Mibch. Vorw. 10 b.

149. Z. B. מאמרים (Kategorien), גלוי, גבולים, מדות, דקים, אפוס (Offenbarung), חתיכה = דק, טבעיים = יסודות, גולם = ὕλη, התועל, העלה, ההגברה = אלקדר, לאוט u. a. m.

150. Bei Ibn Esra hat dieses Nachman Krochmal unter dem Titel חכמת המסכן in seinem מורה נבוכי הזמן (Lemberg, 1851, 4) S. 252—300 zusammengestellt.

151. ʿEz Chaj. 40, 67, 80, 89, 90, 147, 166 und S. 99 heißt es ausdrücklich בפרוש התורה.

152. Mibch. zu Ex. p. 4.

153. ʿEz Chaj. p 80.

154. Das. p. 89.

155. Das. p. 90.

158. Das. p. 147.

159. Mibch. zu Ex. 65a.; ʿEz Chaj. p. 40.

160. Mibch. zur Stelle.

161. ʿEz Chaj. S. 166.

162. Mibch. zu Ex. 12, 6.

163. Mibch. zu Ex 38 a.

164. Mibch. zu Ex. 39c; zu Num. 23, 2.

165. Mibch. zu Ex. c. 4; vgl. p. 68 b.

166. Mibch. zu Dt. 63a; zu Lev. p. 28a.

167. Mibch. zu Ex. 34a.

168. Abd. 21 a.

169. Das 33 d, 35c, 36b.

170. Das. 34 b und d, 35a.

171. Das. 37c.

172. Das. 36c, 37a, 39b.
173. Das. 40c, 41b, 41c.
174. Das. 42b und d.
175. Das. 60b.
176. Das. 63a und b; 65c, 68b.
177. Das. 83c, 86b, 87a.
178. Das. 22a.
179. Das. 6a.
180a. Das. 7d.
180b. Das. 6c und d; 7a, 11b.

180c. Es heißt daselbst: בעיר אלקהרא הסמוכה לצען מצרים.אשר על נהר פישון מושבה. Die Stadt צען oder מצרים צ׳ ist مصر oder مصر العتيق d. h. Alt-Mizr., das früher פוסטאט geheißen, wie Jefet צען wirklich übersetzt. Kahira heißt مصر, hebräisch מצרים חדשה, doch kommt auch häufig אלקהרא vor. פישון ist nach alter Tradition der Nil.

181. In dem Siddûr Fâdhl's, der handschriftlich zu Paris liegt, hat der um 1600 lebende Abschreiber in der Regel die Data des Verfassers in die seiner Zeit (1589—1640) umgewandelt und nur einmal ist das Datum Fâdhl's 1600 sel. = 1289 stehen geblieben.

182. Der Titel des arabisch abgefaßten Gebotenbuches von Samuel el-Maghrebi ist ספר מצות الكتاب الملقب بالمرشد هذا من كلام und in diesem groß angelegten Werke, das 1434 verfaßt wurde (Lit. A. 143—4), führt er häufig unsern Fâdhl, wenn es sich über die Formulare eines Scheidebriefes oder der Ehepakten handelt, an, ohne das bekannte ז״ל zu gebrauchen.

183. Samuel el-Maghrebi führt an סדור אלמלמד פאצל; sein Beiname war bei den hebräisch schreibenden Autoren בעל הסדור.

184. פתרונים וראיות על הדתות דינים ודרשות und dann.

185. נוסחי שטרות כתובות וגטין וכו׳.

186. Jost, isr. Annalen von 1841. S. 87.

187. Vgl. Pinsker, Lit A. 192, Anm. n 13.

188. In demselben Verzeichnisse n. 13.

189. Jedes Mitglied des Rabbiner-Collegiums zu Kahira und Alexandrien führte den Titel הדיין und mit unserm Israël ben Samuel fungirte auch der Schriftsteller Elijja ben Ahron ben Mose. Jeder von ihnen führte den Titel ha-Dajjan. Sein Namensgenosse Israël in Alexandrien (s. oben), der ebenfalls mit dem Epithet ha-Dajjan citirt wird, aber in der ersten Hälfte des 12. Jahrh.'s gelebt hat, wurde häufig mit diesem Israël verwechselt, obgleich der eine ben Daniel und der andere ben Samuel geheißen. Ibn Zaghir hat sie jedoch schon genau unterschieden.

190. המערבי. Er wird auch bald unter ישראל הדיין, bald unter ישראל המערבי citirt.

191. Unter den 4 handschriftlichen Hymnarien, welche im Besitze von Firkowitsch sind, ist das eine ein Codex Hebron. Darin finden sich folgende 7 Lieder mit den hier folgenden Anfängen von unserem Israël: 1. ענני יום הכבוד mit Akr. ישראל; 2. ידיד נפשי דבריך ערבים mit Akr. ישראל חזק; 3. ein Lied mit dem Akr. ישראל בן שמואל הדיין; 4. אנשי חמדה מבחר יקומים mit Akr. אני ישראל; 5 יה אל צורי רפא צירי mit dem Akr. ישראל; 6. יפה דמעתך ראיתי mit dem Akr. ישראל; 7. אני נכסף לראות הדרך mit dem Akr. אני ישראל. Vgl. Lik. A. 124.

192. In dem Cod. Kahira (קבץ מצרים): 1. יחיד נורא מהר ענני mit Akr. ישראל; 2. יחד נתעמו נכמרו mit dems. Akr.; 3. ישראל מעונכם mit dems. Akr.; 4. וקדמה ים mit Akr. ישראל דיין. Lik. A. 125. Die Sammlung Israël's mag שירים ופיוטים geheißen haben.

193. סוד ענין העבור.

194. Lik. A. 177.

195. ס' גן עדן ms. Leyd. f. 29 heißt es: אמר החכם ר' ישראל המערבי נ"ע כי תקון המתווך הוא תקון תאנים הטובות שהם מעולי בבל.

196. Add. 22d, wo dieselbe Stelle weiter citirt wird אשר נשארו אחריהם דור אחר דור אשר עמדו ותקנו המחזור ז' מעוברות וי"ב פשוטות להקרבת זמן האביב על פי דעתם.

197. Lik. l. c.

198. Lik. A. 176.

199. Bei Karäern unter dem Bilde תאנים הטובות genannt.

200. كتاب الامانات, hebr. ס' האמונות.

201. Geiger, Ztschr. III. 443. Im Verzeichnisse als n. 6

202. Das. in demselben Cod.

203. Geiger, l. l. das. n. 7, wo auch die Erklärung der Gebote von Ben-Jerocham u. s. w. Der Cod. umfaßt 122 Octavseiten. Für 10 Glaubensartikel steht fälschlich 6.

204. شروط الذبيحة, hebr. durch ענין שחיטה wiedergegeben.

205. Geiger, Zeitschrift III. S. 442. In dem Verzeichniß als n. 6.

206. Der Titel lautet הלכות שחיטה של ר' ישראל המערבי. Der Verfasser bezeichnet es selbst als Auszug, denn er beginnt seine Arbeit mit den Worten: הנה בארתי חקות שחיטה בדרך קצרה.

207. Cod. Uri. 129.

208. Cod. Leyd. 41[22], 52[5], 60[2].

209. Wien 1830, 4.

210. Im Kapitel 62. des 6. Abschnitts, wo es heißt, daß sein Lehrer Israël dies in einem besondern Abschnitt (فى كلام مفرد) gesagt und es inhaltlich aufgenommen habe.

211. Im 33. Kap. des 9. Abschnittes; vgl. Lit. A. 191.

212. Im Citat (s. Lit. A. 148) steht fälschlich ben Elijja, was Pinsker schon befremdend und gegen die Zeitfolge gefunden.

213. Das ganze hier in Uebersetzung mitgetheilte Fragment gibt Pinsker Lit. A. 146 — 148 in arabischem Original und in der Uebersetzung von 1461.

214. Lit. A. 176—7.; 190—1.

215. In dem Fragment des מטה אלהים Cod. 5[4] (ms. Leyd) heißt es f. 44: גם התבוננתי בספרי החכמים הבאים אחר ר׳ ישיעה נ״ע שסמכו על הרוב ע״פ סברת הראשונים ולא הסכימו כלל את דעת ד׳ ישועה ואדרבה חולק ונושא עליו רבי׳ ישראל המערבי ז״ל והסכימו אחריו תלמידו רבי׳ יפת ורבי׳ שמואל הרופא נ״ע ועל פי אילו הג׳ חכמים הסומכים על פי דעת רבי אבי סעיד הנשיא ז״ל ורב יוסף סומכים בהם תושבי ארץ הצבי ירושלים ודמשק ומצרים עד היום הזה מבלי נטות ימין ושמאל.

216. Lit. A. S. 64 in der Anm.

217. Geiger, wissensch. Ztschr. III. S. 443. Mit dem Werkchen gleichen Inhalts von Israël in demselben Codex.

218. Lit. A. 192. In dem 1. Verz. n. 13.

219. Der Familienname war arabisch ابن صغير, mit hebräischen Buchstaben אבן צגיר und ist daher Ibn Zaghîr zu schreiben. Da arabisch صغير dem hebr. צעיר Ps. 119, 141 in der Bedeutung entspricht, so wird er auch בן צעיר geschrieben.

220. Hebr. ר׳ יפת הריפא, ar. الحكيم الصافى, oft in Samuel el-Maghrebi's el-Murschid so benannt.

221. מורי ורבי.

222. Lit. A. 188—9

223. Jost, isr. Annalen etc. 1841 S. 93.

224. Geiger, wissensch. Ztschr. III. S. 443, in dem Verzeichnisse daselbst n. 13.

225. Lit. A. 188—191.

226. Hebr. genannt שאלות ותשובות בענייני המצות.

227. Vgl. Lit. A. 191. wo zugleich eine Probe, die 'Arajot-Gesetze betreffend, mitgetheilt ist.

228. 'Ez Chaj. (ed. Del.) S. 66 nennt er ihn רבי ומסרפי נ״נ. Ebenso in גן עדן (ms. Leyd.) f. 172.

229. 'Ez Chaj. l. c.; Gan Eden l. c.

230. 'Ez Chaj. S. 76 und 80. Er nennt ihn ר׳ משה ר׳ הוותני נ״נ. Auch in Gan 'Eden (Cod. Leyd. 21) f. 87 führt er ihn an.

231. Das. das.

232. Er wird von Ahron öfter in seinem Sefer Mizwot angeführt. Die Notiz über seinen Tod findet sich in der Jost'schen HS. des ס׳ המצות am Schlusse (Annalen 1839 S. 83).

233. Ahron ben Elijja in Nikomedien nennt ihn (Ez Chaj. 93; Keter Tora zu Gn. 1, 1) שמריא האגריפונטי. Die Stadt Negroponte, mit der Insel gleichen Namens, hieß im Volksdialekt Egripos oder Egribos (s. Misrachi, RGA: n, 70); hier ist jedoch der Namensanfang nach der Volksaussprache. Quellen über diesen Schemarja sind: Zunz, Add. zu Cod. Sen. Lips. XLII; Geiger, Melo Chof. S. XXIV.; Jost, Annalen etc. 1839 n. 8 und 20; Geiger in ha-Chaluz II. S. 23—24; 158—160: Ozar Nechmad II. S. 90—94; Fürst, Bibl. Jud. III. s. v. Negroponti.

234. Zunz in Geiger's Ztschr. II. S. 321—330

235. Mitgetheilt von Luzzatto in Oz. Nechm. II. 92—6.

236. In diesem Sinne schrieb er: 1. einen ausführlichen Kommentar über den Pentateuch, für Robert, König von Neapel, im Jahre 1328 verfaßt, wovon nur das zu Gen. und Ex. erhalten (siehe Chaluz II. 139). 2. Komm. über das Hochlied, in philosophischer Weise ausgelegt und ebenfalls dem König Robert gewidmet. Außerdem weiß man noch von seinen Kommentaren zu den Propheten, zu den Psalmen, zu Ijjob, Mischle u. s. w.

237. מאמר על בראשית.

238. חבר איש ואשתו.

239. ס' אמצידו als symb. Titel.

240. Auch genannt מצרף וכור חמשת יסודי התורה oder מורה. Bei diesem Werke wird auch über die Wunder gehandelt.

241. Dieses schrieb er u. d. T. אלף המגן.

242. Or. Zadd. 21b.

243. 'Ez Chaj. 93. und in seinem כתר תורה (Corona Legis 59).

244. In קבץ קוסטנטינא (Lit. A. 128) ist ein Lied, welches שחרים יחידתי תרנן ומרתי beginnt, mit Akrostich שמריהו חזק.

245. Dod Mard. 14b.

246. Neu-Mizr.. hebr. מצרים חדשה, war stets der Name für Kahira, während Mizr. (مصر) allein und schlechthin (Abdallatif ed. de Sacy p. 429) oder مصر العتيق (Alt-Mizr.) immer Fastât ist. Für Letzteres gebraucht Dod. Mard das hebr. עיר מצרים.

247. 'Ez Chaj. S. 66, ebenso in seinem Werke גן עדן (Cod. Leyd. f. 172). Er nennt ihn רבי ומסרפי.

248. 'Ez Chaj. S. 76 und 80; ebenso in seinem גן עדן Cod. Leyd. f. 87. Er nennt ihn רבי ותותני נ"נ.

249. Jost, isr. Annalen, 1839 n. 11.

250. So finden wir ihn bezeichnet in den Handschriften des כתר תורה in der Leydener und Jenaischen Bibliothek, geschrieben ניקמדיאו, was Nikmedio auszusprechen ist.

251. Ort und Zeit der Abfassung findet sich am Schlusse der Ab-

handlung über das Wochenfest s. Jost. isr. Annalen 1839 n. 11; ebenso in einem 1527 geschriebenen Leyd. Cod.

252. Nach einer Notiz in einer Leyd. HS. das ס' מצות s. Jost, isr. Annalen l. c.

253. In dem alten Katalog der Leydener Bibliothek p. 406, bei Wolf, Sabbatai (p. 53 n. 11), de Rossi (Dizionario I. p. 3), Kosegarten (Liber coronae legis p. 4) u. A. steht der Titel נצר אמתים, weil der Vers עץ חיים מהיה הנפשים, קראתיהו בשם נוצר אמונים sie irregeführt hat; hingegen kennen ihn Ahron selbst (in seinem ס' מצות), del Medigo (in מכתב אחוז), Sam. Aschkenasi (נובלות חכמה), Jeh. Puki (שער יהודה), Mardechai u. A. schon richtig als עץ חיים.

254. 'Ez Chaj. (ed. Del.) אריסטו 9. 27. 29. 38. 39. 108. 109. 123. 124. 140. 189. 191. 193. 195.

255. Das. S. 8. 38. 46. 48. 91. 96. 162. Daß hier Arist. gemeint sein muß, läßt sich aus der Vergleichung ersehen.

256. So z. B. im 3. Kapitel bei den Schilderungen der arist. Anschauung von der Welt, wo er wahrscheinlich den Arist. nicht ganz begriffen hat.

257. 'Ez Chaj. c 14.

258. 'Ez Chaj. c. 80.

259. 'Ez Chaj. S. 38, vgl. More II. 3.

260. Das. S. 48.

261. Das. S. 96.

262. Das. S. 49; vgl. de anima I. §. 18.

263. Das. S. 91; vgl. de Metaphysica X 3.

264. Das. S. 162; vgl. Edw. Beres de anima II. p. 117.

265. Das. c. 85.

266. Das. c. 88.

267. Das. S. 4. הפילוסופים קדמוני היונים.

268. Das. S. 165. חכמי יון.

269. Er nennt sie blos הפילוסופים, aber Efendipulo erklärt es schon durch כת אריסטוטלס החכם.

270. 'Ez Chaj. Seite 164, wo anstatt סוקראט jedoch fälschlich אבוקראט steht.

271. Das. S. 12 von den צורות פרטיות des אפלטון הפילוסוף.

272. Das. S. 191.

273. Das. S. 15 und 108; er nennt ihn אפיקורוס ar. ابيقورس, die Atome דקים und die Zufallslehre אמונת הקרי. Als Begründer der 'Hdonnoi, hebr. בעלי התאוה (Kusari V. 8, 20; More III. 17) wird er nicht erwähnt.

274. Das. S. 108 ספסטאנין.

275. Das. S. 39. unter בעלי תבונה.

276. Das. S. 22.
277. Das. S. 199.
278. Das. S. 189 (אלכסנדר).
279. Das. S 189 über die נפש המדב"ת. Er nennt Themistius einen der קדומי המפרשים des Aristoteles.
280. Das. S. 26. 29, 38.
281. Das. S. 189.
282. Jourdain in der Uebersetzung von Stahr S. 94—8; 216.
283. S. מכתב אחוז ed. Geiger S. 17: ביאורי החכם המבאר הגדול ן' ראשד הנקרא נפש ארסטו ושכלו לרוב דקותו ודבקותו בו.

284. ʿEz Chaj. S. 7. 14. 17 und öfter werden die חכמי המחקר angeführt, welche Benennung schon Efendipulo als identisch mit מדברים bezeichnet, das Ahron niemals gebraucht. Der Ausdruck Ahron's ist den הפילוסופים entgegengesetzt.
285. Er nennt diese Partei כת מעתזלה und führt sie an ʿEz Chaj. S. 4. 16. 135. 138 Im Allgemeinen nennt er die Mutaziliten, wie bereits erwähnt, חכמי המחקר, sonst heißen sie bei den Karäern חכמי שרשי אמונה, im Kusari (V. 16) בעלי חכמת הדברים, bei Maimûni (nach Ibn Tabon) מדברים.
286. ʿEz Chaj. c. 1; More I, 71. Maimûni stellt sich übrigens den Mutaziliten feindlich gegenüber, was Ahron niemals thut.

287. Als כת אשעריה angeführt ʿEz Chaj. Seite 4. 16 95. 115. 130. 138 181; vgl. More I, 71; III, 17. In den bezeichneten Stellen des ʿEz. Chaj. worin der Mutaziliten und Ascharīten gedacht wird, ist auch das Hauptsächlichste ihrer Lehren entwickelt, was mit den ausführlichsten Schilderungen bei Schahrastani übereinstimmt.
288. ʿEz Chaj. c. 4.
289. Das. c. 11.
290. Das. c. 66—71. 80.
291. Das. c. 4.
292. Das. c. 11.
293. Das. c. 89.
294. Das. c. 66 und 89.
295 Das. S. 190 über العقل الفعال und الهيولانى, vergl. seine Fontes Quaestionum § 21 ed. Schmoelders.
296. Das. 26. 29. 38. Er war Schüler el-Farâbi's (geb. 980 und gest. 1036).
297. Das. S. 115.
298. Das. S. 88.
299. Das. S. 113. 115. 118. 132.
300. Das. S. 108.
301. Das. S. 121. 126. 135. 136.

302. Das. c. 77.

303. Das. c. 81; sie heißen ארבעה פני היופי und schon el-Bazir und Jeschu'a weiß davon. יופי ist im Sinne von Koh. 3, 11; 5, 17 in Bedeutung von Angemessenheit und Nützlichkeit gefaßt.

304. Das. c. 90.

305. Das. c. 89.

306. Das. c. 92.

307. Das. c. 94.

308. Das. S. 15. 36. 87. 93. 115. 116. 117. 122. 136.

309. Das. S. 79. 80.

310. Das. S. 163. 166.

311. Das. S. 122. 136.

312. Das. S. 18. 32. 41. 85. 87. 90. 146. 173. 176. 180. Sein 'Arajot-Buch 85, sein Bereschit Rabba 18. 99; sein Buch über den Dekalog 167.

313. Das. S. 105; doch ist S. 8. 57 und 90 unter החכם nur Maimûni zu verstehen.

314. Das. S 15. 142.

315. Das. S. 15.

316. Das. S. 36.

317. Das. S. 40. 67. 80. 89. 90. 147. 166.

318. Siehe Corona Legis p. 64.

319. 'Ez Chaj. S. 99.

320. Das. S. 66.

321. Das. S. 76. 80.

322. Das. S. 46.

323. Das. S. 17, 46, 54.

324. Das. S. 96 (בעל ס' מאירת עינים).

325. 'Ez Chaj. S. 18. 38. 54. 57. 60. 66. 74. 93. 95. 115. 116. 117. 123. 137. 146.

326. Das. S. 46, 51.

327. Das. S 90.

328. Das. S. 60 (מפרשי דבריו)

329. ס' משרת משה zur Vertheidigung Maimûni's, namentlich seiner Vorsehungslehre. Es wurde nach einer HS. der Lpz. RB. edirt von Goldenthal (Lpz. 1845, 8) und Delitzsch in seiner Ausgabe des 'Ez Chajjim (Seite 343 flg.) gab daraus den resumirten Inhalt. Der Verfasser ist wahrscheinlich Kalonymos ben Todros aus Narbonne.

330. 'Ez Chaj. S. 147.

331. Das. 51 (über תמונה). 58 (über כסא). 73 (über Ez. 10, 4). 74 (über חשמל). Entnommen sind diese aus מ' יקו המים (Preßburg, 1837, 8) und aus ס' הגר החופש, dessen 1. Theil die Homonymen behandelt (Jikkawu S. 17).

332. Das. S. 93.

333. Das. S. 61. 67. 146. 209.

334. Fr. Delitzsch gab (Lpz. 1841, 8) den „Lebensbaum" Ahron's theils als „System der Philosophie eines Karäers", theils als „Anecdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik unter Juden und Moslemen" heraus. Die Prolegomena, der ausführliche Inhalt, das Onomastikon, der Excurs über das Verhältniß des ʿEz Chajjim zum More und die Analyse der ס' משרת משה, welche die erwähnte Ausgabe zieren, habe ich bei der Schilderung dieses Werkes benutzt, nachdem die beschränkte, pietistisch-lutherische Anschauung, die das Ganze durchzieht, erst sorgsam entfernt werden mußte.

335. Cod. Warner 38, 172 Octav-Blätter, ehemals im Besitze von Elijja ben Michael Bascha, vergl. Leyd. Kat. S. 152—3.

336. N. 55 in Folio, nach dem Verzeichnisse von Lilienthal in der Allg. Zeitung des Judenth. 1838 Mai bis 1839 S. 694.

337. Siehe den Katalog von Deutsch n. 79. Die HS. enthält 83 Blatt in Kleinfolio.

338. In dem Kat. von Delitzsch n. 42, A.

339. Diese Koslower Ausgabe: Text des ʿEz Chajjim, Kommentar Or ha-Chajjim und Index des Efendipulo enthaltend, umfaßt 136 Blätter in Großfolio mit sehr engem Druck, wobei der Luzkische Kommentar in rabbinischer Schrift gedruckt ist.

340. פרוש על ס' עץ חיים als אור החיים.

341. דרך סלולה Or. Zadd. 23 b.

342. Dieser Simcha ist noch als Lebender aufgeführt Or. Zadd. 22a.

343. ס' עץ הדעת (als פרוש קצר על ס' עץ החיים) Or. Zadd. 25 a.

344. Z. B. das 7. Kap. in נובלות חכמה 91—2 u. a. m.

345. Nach dem aus 10 Distichen bestehenden Einleitungsgedichte תורת יי' נאמנה, בסוד חיי נשמות היא נתונה . . . wird auf den Titel גן עדן angespielt. Es beginnt mit נאם אהרן בן אליאו אמנם שמתי כוונתי ומחשבת דעתי לעיין בעיון שכלי וכ'. Or. Zadd. 23 a bezeichnet ס' גן עדן als ס' מצות גדול וכ' והוא נחלק לעניינים וסדרים ודינים רבים והם נחלקים עוד לפרקים רבים.

346. Am Schlusse des Abschnitts über das Wochenfest ist Ort und Zeit der Abfassung angegeben (s. Isr. Annal. 1830 n. 11 und n. 17 und 18). Das Abfassungsjahr aus סדר שמטה ויובל hat übrigens schon de Rossi in WB. p. 247 angemerkt. Ueber den Ort der Abfassung spricht El. Baschiatschi in Add. 10 c mit den Worten הנה זה החכם חבר ספרו בקוסדינה.

347. Die Traktate heißen מסכתות, und zerfallen wieder in Kapitel (פרקים).

348. Die neun einzelnen Abhandlungen haben sonst keine besonderen Titel und scheinen sie früher den 25 Traktaten einverleibt gewesen zu sein. Vgl. LB. d. Or. 1840 c. 634—5.

349. צפנת פענח.

350. Es heißt nämlich da: אמר החכם ר׳ ישו׳ המערבי נ״ע כי תקון המחזור הוא תקון תאנים שהוו מעולי בבל.

351. Das. והנה בטהוהי אמר שאין לגלגל שתי תנועות וכ׳ ואמר שכל הגלגלים מתנועעים ממזרח למערב ונתן לכל גלגל שנו סדנים זולת סדנו העליון בחוק שוה וכ׳.

352. LB. d. Or. 1843 c. 718, wo die Stelle, die hier übersetzt erscheint, im Original zu lesen ist.

353. Cod. Leyd. 21, f. 92.

354. Siehe d. ausführliche Beschreibung LB. d. Or. 1840 c. 634 flg.

355. Isr. Annal. 1839, n. 11. 17. 18. 32; vergl. noch Jahrg. 1841 S. 296.

356. Es ist Cod. de Rossi (zu Parma) 173 in Folio. Die Bemerkung des Schreibers Elisja ben Ahron in Bezug auf seine Verwandtschaft scheint entweder gefälscht oder von de Rossi unrichtig übersetzt zu sein; geschrieben wurde er für Sabbatai ben Michael.

357. Es heißt das. נשלם זה ס׳ מצות ששמו גן עדן של מר׳ ורב׳ הרב אהרן תנ״צבה על ידי יהודה בכר׳ שמריא נב״ת טע״ם בשנת ה אלפים וקנ״ז ליצירה בחדש תמוז בכ״ה יום בו וכ׳.

358. Kat. Leyd. S. 80—84

359. Von f. 129—153 der vollst. HS.

360. Umfaßt 37 Octav-Blatt (Kat. Leyd. S. 221), beginnt mit נשלם אלו הלכות und schließt mit בגוך השם אשר הורנו נפלאות שחיטה מחבד ר׳ אהרן בכ״ר אליהו נ״נ שהיה חי בקום דינא מלכית יון וכו׳.

361. Z. B. דיני טרפות, דינו חלב, עניין גדי בחלב אמו. Der Schreiber zeigt auch dies (f. 33) durch עד הנה מצאתי an.

362. Siehe Delitzsch Kat. zu Cod. 43, S. 308.

363. In dem Leydener Sefer Mizwot ist bei דיני שחיטה das vorletzte Kapitel wirklich mit 23 bezeichnet.

364. Poc. n, 213, Uri 29. Dukes hat LB. d. Or. 1850 c. 350 darüber eine Mittheilung gemacht und den Anfang daraus mitgetheilt. Es folgt dort darauf: הלכות שחיטה של רבנים und הלכות שחיטה בחרוז.

365. Or. Zadd. 25b, als פרוש נכבד bezeichnet.

366. Geiger, Ztschr. III. 443.

367. S. 241. 273. 433. 454. 466. 488.

368. Im Vorworte und sonst.

369. ס׳ עריות oder פרוש עריות und ס׳ טהרה im Vorworte und I. 3; V. 3.

370. כפר ויהוד scheint mit שער היחוד 'Ez Chaj. S. 82, 86 identisch zu sein.

371. 'Ez Chaj. S. 32.

372. דיני שחיטה I. 3.

373. Dieses steht deutlich in dem großen Einleitungsgedicht, mit dem Akrostich אהרן, in den ersten 4 Distichen, wo es in einer Zeile heißt: ואהרן בן אליהו ילדו, שנת ה' קכ"ב למנין הברואים.

374. Daselbst heißt es ושמו נקרא כתר תורה.

375. Z. B. zu ויצא 'פ, שמות 'פ und יתרו 'פ.

376. Z. B. zu משפטים 'פ.

377. Es werden citirt בעל המסורת · אנשי הכנסת · אנש חמרה.

378. Kerem Chemed V. 138.

379. Gn. c 1 und c. 49.

380. Der Titel ist: Libri Coronae Legis, id est Commentarii in Pentateuchum Karaitici ab Aharone ben Elihu conscripti aliquot particulas ex binis codd. manuscriptis, altero Jenensi altero Lugdunensi primus edidit, latine vertit atque illustravit J. G. L. Kosegarten. Jenae 1824, 4.

381. Isr. Annalen 1841 S. 296.

382. LB. d. Or. 1840 c. 500—502, 533—535, 609—10.

383. Siehe Kat. Leyd. Cod. 16.

384. הפליט (Berlin, 1850, 8), von S. Sachs hgg., beschreibt 80 Codices, welche im Besitze der Brüder Bißeliches gewesen und später großentheils in die Bodleyana gekommen sind.

385. Siehe Kat. Leyd. S. 48. Über das einleitende Gedicht daselbst vgl. Kerem Chem. VIII. S. 24.

386. Siehe die handschr. hebr. Werke der k. k. HB. zu Wien von S. Deutsch. Wien, 1847, 4 S 39—41.

387. Daselbst. Eine Probe in Kleinfolio wurde von מבחר, כתר תורה und מאמר מרדכי bereits gedruckt. Edler v. Schmid erhielt die Handschrift nachdem der Druck sich zerschlagen und schenkte sie 1845 der Bibliothek.

388. LB. d. Or. 1851 S. 510.

389. Vier Dichtungen in dem älteren karäischen Ritual zählt Zunz auf (s. Delitzsch in 'Ez Chaj. p. VI. Anm. 13); vgl. Zunz, GV. S. 425. Andere finden sich in den oft genannten Hymnarien, mit dem Akrostich אהרן.

Anmerkungen und Nachweise.

Sechster Abschnitt.

1. So in dem Auszug aus dem Gebotenbuche (s. Lit. A. 143) und aus dem Pent.-Comm.

2. Das לבית אלמגרבי.

3. المغربا الاصل in dem genannten Auszug und zu der Mukoddimât so angegeben.

4. In den Aufschriften der hebr. Uebersetzung שמואל הרופא המערבי; in Or. Zadd. 24a שמאל מעלים הרופא, bei Mose Baschiatschi blos שמואל הרופא.

5. Ueber sein Dajjan-Amt s. weiter hin.

6. S. das betreffende Citat weiter hin.

7. אלמקדמאת ist bereits oben sprachlich und in seiner Anwendung näher beleuchtet worden.

8. Jost, isr. Annal. 1841 S. 86—7.

9. רשות bildet auch sonst eine eigene Klasse von einleitenden liturgischen Dichtungen.

10. الحمد لله.

11. Siehe Jost l. c.

12. Lit. A. 146.

13. Lit. A. 146.

14. Der Ausdruck כתאב ספר מצות kommt wirklich auf dem Titel vor, obgleich das ספר, wie sich von selbst versteht, wegbleiben mußte.

15. Es heißt da nämlich هذا الملقب المرشد, was hebräisch durch המישר gegeben wird.

16. Die Kapitel vertheilen sich in folgender Weise: I. 37, II. 15, III. 15, IV. 31, V. 67, VI. 21, VII. 28, VIII. 50, IX. 69, X. 17, XI. 7 und XII. 15.

17. Geiger, wissensch. Ztschr. III. S. 492, n. 2. In der HS. ist die Abfassungszeit durch אשא דעי למרחוק, d. h. 770 gegeben, was aber nicht als 1770 sel. = 1458 aufzufassen ist, sondern das Jahr der

Hegira (nach jüdischer Annahme) ist, was 1394 giebt. Das andere arab. Datum, den 18. Ramadhan דתחלל סנא d. h 864 giebt 1455 od. 1454 als das Jahr der ersten Abschrift.

18. Die HS. ist4 Zoll lang, 3 breit, 2½ dick, jede S. hat 57 Zeilen. Buchstaben und Wörter sind sehr zusammengedrängt, so daß das Lesen sehr erschwert ist.

19. Lit. T. 49 und A. 145; Geiger l. c., dieses giebt nämlich 1460, s. Anm. 4.

20 Lit. A. 143.

21. Der Uebersetzer schließt in einem Epigraph: נשלמה כתיבתו והעתקתו ביום חמישי י״ב אלול שנת ה׳ תפ״ב ליצירה ושנת אלפים ול״ג לשטרות ושנת אלף ומאה ול״ג לחשבון ישמעאל וכ׳, worauf sodann weitläufig der Name des Uebersetzers mit seiner Genealogie folgt, und er schließt וכתבתי אותו בעיר דמשק שעל נהרי אמנה ופרפר מושבה והעתקתיו מלשון ערבי אל לשון עברי כי המחבר חברו בלשון ערבי וכ׳. Die Uebersetzung wurde also vollendet Donnerstag, 12. Elul 1722.

22. Vor dem Abschnitte der arab. Urschrift heißt es am Schlusse der HS. vor der hebräischen Uebersetzung: נשלם חבור זה הספר, הנותן אמרי שפר, ביום ראשון בשבוע שהוא יום ששה ועשרים מחדש תמוז י״אל שנת ה׳ ק״צד ושנת אלף ושבע מאות וששה וארבעים שנה למספר יונים ושנת שבע ושלשים ושמונה מאות שנה לקרן ועירה תש״כ אנ״ם. Dieses giebt 1434, aber nicht wie der Uebersetzer meint von Seiten el-Maghrebi's, sondern des ersten Abschreibers Die hebräischen akrostichischen Gedichte, welche el-Maghrebi seiner Arbeit beigefügt hat und die hier mit aufgenommen wurden, sind aus der ersten Handschrift des Verfassers.

23. Lit. A. 145.

24. Jost, isr. Annal. etc. 1841 S. 87.

25. Es heißt daselbst في كتابه المسمى בספר דינים Abschnitt II, Einleitung.

26. Er nennt es סדור ال-מלמד فاضل. Er beruft sich auf ihn für נוסח הגט und נוסח כתובה. Siehe Munk in isr. Annal. ꝛc. 1841 S. 87.

27. Lit. A. 145.

28. Er heißt: تفسير ال-תורה على طريق المسالة والجواب.

29. Jost, isr. Annalen ꝛc. 1841 S. 86.

30. Lit. A. l. c.

31. Lit. A. 123c (קובץ דמשק).

32. Diese sind 1. אקוד לפניך mit Akrostich אני שמואל, 2. הבנת מאז התשובה, 3. שיר ורון mit Akrostich שמואל, 4. שוב mit Akrostich שמואל חזק.

33. יהודה בן שמריא. Aus welchem Grunde Luzki in Dr. Zadd. 22 a ihm den Beinamen ירושלמי beigiebt und ihn nach der Krim verlegt, weiß ich nicht.

34. Siehe Kat. Leyd. Cod. 21, wo es am Schlusse heißt: נשלם זה ספר מצות ששמו גן עדן של מוד' ורב' מדנא ורבנא הרב אהרן תנצב"א אמן ע"י יהודה בכ"ר שמריא נב"ת טע"ם בשנת חמשת אלפים וק"נו ליצירה בחדש תמוז בכ"ה יום בו וכ'.

35 Zunz, GV. S. 425. Anstatt „aus dem 13. Jahrh." muß es da „aus dem 14." heißen.

36. Zunz, die synagogale Poesie ꝛc. S. 321.

37. S. den Katalog v. 1826, n. 255. fol.

38. Siddur der Karäer IV. S. 117, ebenso im Hymnarium Damask (Lik. A. 124); vgl. noch סדור רומניא.

39. Dr. Zadd. S. 21 b—22 a.

40. Lik. A. 143.

41. Lik. l. c.

42. Lik. A. 150—1. Das ganze Fragment ist daselbst in hebr. Uebersetzung mitgetheilt.

43. טור א"ח in הלכות יום כפורים. Da heißt es nach Tauris i: חסידים ואנשי מעשה באשכנז רגילין לעשות ב' ימים וכ' שמתענין שני ימים, vgl. Ibn Esra zu Lev. 23, 27.

44. Es heißt nämlich einmal arabisch eingeleitet, כתוב בס' מצות קטן יש מתענין י"כ ב' ימים אבל חומדא יתירה הוא אחר שאין מקדשין עתה בכל מקום על הראייה.

45. Das. אח"כ מצאתי מאמר להם מה שנוהגים לעשות כפרה בערב י"כ לשחוט על כלב וזכר תרנגול ולומר עליו פסוקים יש למנוע המנהג.

46. Lik. A. 192, n. 6. des 2. Verzeichnisses. Der Verfasser heißt da البرقماني.

47. Firkowitsch beschreibt es ס' התשובות לרבנים לר' יפת בר אלחסן אל ברקמאני, s. Lik. A. 181.

48. Vgl. Geiger, l. l. S. 443 n. 11.

49. In Dr. Zadd. 21 b werden die von unserem Abraham herstammenden Gelehrten aufgezählt, aber die Reihenfolge ist nicht genau u. wird hier in der Folge berichtigt werden.

50. ס' יסוד מקרא als symbolischer Titel. — Dr. Zadd. 23 b ist der Inhalt beschrieben: והוא פרוש נכבד על כל ארבעה ועשרים ספרי תנ"ך.

51. In Cod. Leyd. (Kat. Leyd. Cod. I) sagt nämlich Jehuda ben Elijja Tischbi: ברוך ה' שעזרני והשלמתי ספר הזה וכ' שחברו זקני וכו' אחר עיון דק ושקידה רבה מאד להיותו נקי למלמדים ללמד התלמידים בלי שום טרח טעה, כי קבץ כל הפרושים והענינים ודקדוקם אשר היו מפוזרים ומפורדים

ועשאם קובץ אחד, והיו לבשר אחד ולעצם מיוחד ושם מפרשו זכר לכל ענין וכו׳.

52. Kat. Leyd. Cod. 1 in der Nachschrift folio 147. Das Datum 26. Kislew 5271 findet sich am Schlusse der Pent.-Auslegung, wo die Stadt עיר לבן, d. h. Alba Graeca oder Belgrad, bezeichnet ist. Hinter dem Comm. zu den Büchern der Könige steht das Datum Schebath 5271; so sind noch Data f. 157 nach Malachi, f. 162 u. s. w. Der Schreiber scheint lange die Arbeit beiseit gelegt zu haben und als er sie unter Sultan Selim 1518 beendigte, so geschah es außerhalb der Stadt am Meere, weil die Pest damals in der Stadt wüthete. Er wohnte mit der ganzen Gemeinde außerhalb der Stadt in den Fischerhäusern am Meere, in den einsamen Gärten der Friedhöfe. (בבתי הדיגים שהיינו יושבים מסבת הדבר אשר היה בעיר [לבן] לבן אנחנו דרים פה בבתי הדייגים על הים וכו׳). Der Katalogist hat בבתי הדייגים fälschlich in aedibus judicum übersetzt.

53. Das Akrostich ist bald אני אברהם, bald אברהם חזק.

54. הקבה ist vielleicht soviel als arabisch وقوف das Stehenbleiben bei einer Sache, mit Aufmerksamkeit darauf.

55. Josef Ibn ʿAknin sagt, es sei ein Dialog zwischen العقل الفاعل u. der Seele, während Abraham sagt f. 222 ירצה במלת ישקני להורות בענין הדבוק שיש בין השופע והנשפעת בומן וכ׳.

56. Der Besitzer der HS. ist Mose de Zurudi (צורודי), der überhaupt mehrere karäische Handschriften besessen, z. B. Ahron ben Josef's Psalm-Comm. (Cod. 46), dessen Mibchar (Cod. 10), den aus 10 Schriften bestehenden Cod. 25 u. a. Er lebte um 1600.

56a. Siehe Ozrot Chajjim S. 6 (באור אבן רשד לשמע הטבעי).

57. Zunz, GV. S. 425.

58. Siehe oben.

59. Z. B. — מה נא אדם לך בתו
— לה בת ירושלים נהו
— גה למשסה ותו

60. Lit. L. 19, A. 97 נה.

61. In סדור הקראים II. p. 215, III. p. 171 (beginnend: יצו האל והגואל), 172 und 174.

62. Or. Zadd. 21 b.

63. Or. Zadd. 25 b. Es heißt daselbst: האדרת ס׳ פרוש על לוחות בעניין קדוש החדש.

64. Kat. Leyd. Cod. 52[15].

65. Es ist der erste Abschnitt in seinem גן עדן od. ס׳ המצות.

66. Er unterschreibt oft dabei seinen Namen אני יוסף תשבי auch abgekürzt ד״י (= דברי יוסף) oder ד״ית (= דברי יוסף תשבי).

67. מנהיג הדור od. מנהיג הקהל Cod. Leyd. 52.

68. Or. Zadd. 21 b und in der Einleitung zu seinem Werke ס' פאר Siehe die vor. Anm.

69. Kat. Leyd. Cod. 25.

70. ס' הפאר, handschriftlich in der Leyd. Bibliothek Cod. 54, aus 185 Quartblättern bestehend. Der Schreiber Menachem ben Chanuka beendigte diesen Codex den 22. Adar 1650.

71. Or. Zadd. 21 b. Es gab auch einen Jehuda Bali, der von Luzki (l. c.) als karäischer Gelehrter zu Konstantinopel aufgeführt wird, ohne daß wir Näheres über ihn erfahren.

72. Der arab. Titel ist مقاصد الفلاسفة, hebr. כוונות הפלוסופים.

73. Or. Zadd. 21 b פרוש טוב ובאור מספיק על הגיונות מספר כוונות הפילוסופים לאבוחמד חבורו של הר"י אברהם בלי הרופא. Das Buch, die Intentionen der Philosophie, behandelt im 1. Abschnitt die Logik (מאמר בהגיון), im 2. die Metaphysik u. s. w.

74. Or. Zadd. 21 b אגרת הצום.

75. Or. Zadd. 25 b פרוש נכבד על הלכות שחיטה מס' המצות הנקרא גן עדן של ר' אהרן האחרון.

76. Geiger l. l. III. S. 443 n. 16.

77. Das. das.

78. אגרת באסור נר של שבת Or. Zadd. 21 b; Geiger l. c.

79. Geiger l. c. S. 444

80. אגרת בענין כהן של רבנים.

81. Geiger das. S. 444 n. 20.

82. Geiger das. l. c.

83. Geiger l. c. S. 443 n. 9.

84. S. die folgende Anmerkung.

85. ספר זרח ib. ib. Das Datum אף ברי, wo אף = 1800, giebt 1489; ברי ist nicht dazu zu rechnen.

86. ס' תחכמוני ib. ib.

87. Geiger l. c.

88. Lik. A 124—5.

89. Luzki in Or. Zadd. 21 b zählt הר"ר שבתי הזקן מפרוטו als karäischen Lehrer auf. Vgl. den Wiener Katalog der hebr. Handschr. von Deutsch p. 67.

90. S. Kat. Leyd. zu Cod. 17 (S. 48—9) und Kat. Deutsch l. c.

91. Zunz GV. S. 425.

92. Vorw. zur Ausg. des 'Ez Chaj. von Delitzsch S. 1.

93. Bei Misrachi in seinem פסק הקראין n. 57, Blatt 93 heißt es: וכן הורה רבי הזקן מה"ר אליה הלוי זלה"ה ומה"ר אלעזר קפסלי שהיו חסידים ומופלגים ובעלי הוראה והיו מלמדין בני הקראין תורה שבעל פה מפני שהיו מקבלים עליהם שלא יחללו את מועדי יי' המקודשים ושלא יזלזלו בכבוד החכמים החיים והמתים ז"ל וכבר היה חולק עליהם ר' משה קפסלי וכו'

94. Misrachi's GA פסק הקראין l. c.; Kore ha-Dorot l. c.
95. Misrachi l. c.; Kore ha-Dor. l. c.
96. אג' קריה נאמנה (ms. Leyd.) s. Kat. Leyd. S. 126.
97. Jg. Kir. Ne'emana (Cod. 30[3] in der Leyd. Bibl.) f. 192: והנה לך עדים נאמנים על מה שאמרתי דברי הרב מרדכי בומטינו שאמר על הקהלה הקראית שהיה באדריאנופילו וזה לשונו ראיתי אנשים חכמים ונבונים אבות על בנים רודפי צדק מבקשי התורה משיבי מלחמה שערה חוקרים ודורשים הראיות והפרושים ומאדיך בטעלתם ואמר בפרטות מעלת החכם כ"ר יוסף רכיצי תלמידו וכל זה בפרושו ביסוד מורא בתחלתו.
98. Schalschelet ha-Kabbala p. 50, zum Datum vgl. Carmoly's Told. bne Jachja p. 17. Er starb schon den 3. Tischri 1487.
99. Misrachi l. c.
100. Jg. Kirja Ne'em. (ms.) f. 199.

101. עיר פולי hatte eine rabbinische und karäische Gemeinde. Dort schrieb Menachem Tamar seinen Superkommentar zu Ibn Esra's Pent.-Komm (Kat. Leyd. Cod. 29).
102. Jg. Kir. Ne'em. f. 200: הלא תראה מה שהוגד בומטנו זה לקצת אחינו ובפרט להרב הזקן המנהיג את כל' קהלות הרבנים והרבנים והרבנות שהיומשרתים לקראים Das Schreiben Misrachi's heißt אגרת א' טובה. In einer Note f. 208 heißt es שנהרג דאוד פבא ע"י הרבנים.
103. Add. 6 d מפני שהחכם ר' אהרן היה קודם זמן מר משה יותר מס" שנה.
104. מרדכי כומטינו zeichnet er sich akrostichisch in seinen Pijjuthim u. ist daher der Beiname Komtino zu sprechen u. zu schreiben. Die Schreibung כומנטינו in einer HS., welche Luzzalto gesehen (Ker. Chem IV. S. 397) oder כומטייאנו bei del Medigo in מכתב אחוז (s Geiger, Melo Chof. p. 54) ist natürlich als verderbt zu betrachten. Der אבישי כומטינו, welcher nach dem 2. Buche des Ibn Sina'schen Kanon's der 1448 von Michael ben Jehuda Kohen gekaufte Lexidion des Natan Chamati angefügt hat (Cod. Uri 411), mag vielleicht der Bruder Mardechai's gewesen sein.
105. Josef Bagi erzählt in seiner „treuen Stadt" (s. oben), wie Komtino über die Karäergemeinde zu Adrianopel sich sehr vortheilhaft und günstig ausgesprochen, ihre forschenden und wahrheitsliebenden Gelehrten gerühmt (Kat. Leyd. Cod. 30[3] f. 192) und hier mochte es gewesen sein, wo er Elijja Baschiatschi und Kaleb Efendipulo zum Theil unterrichtet hat, wie auch der Karäer Josef Rachizi, den er so sehr rühmt (Bagi l. l.), daselbst gelebt hat.

106. Kore ha-Dor. (ed. Cass.) 31 b.
107. El. Misrachi ש"ות in פסק הקדאין § 57.
108. In dem Buche דובע שעות s. del Medigo's מכתב אחוז l. c.
109. Add. El. 78 a in der Ergänzung des Efendipulo.

110. Add. 6 d.

111. Add. l. c. והתמה על האיש הזה איך יצאה קללה מפיו כי אין ראוי לחכמים שיקללו אמנם אם יהיה להם טענה בבאור מה טוענים עליו בטענותיהם. אמנם הקללה תבוא מהאלטנות והנשים קצרי העיון.

112. Add. 7 b.

113. Add. 8 c: והתמה מזה האיש (כומטינו) איך הלך אחרי דעות המהביל (משה היוני) אשר הכחוש בדברי הראשונים והאחרונים.

114. Add. 6 d, 7 c.

115. Add. 20 a.

116. Das. 34 c.

117. Das. 42 c.

118. Das. 65 d, 67 a, 68 a und d, 69 c.

119. Geiger l. c.

120. Wolf BH. III. p. 715.

121. תשובות על השגות ר' שבתי הכהן.

122. Komtino in seinen תשובות beginnt: אחרי השלימי הספר שחברתי בפרוש התורה אשר לא ישקל כסף מחירו.

123. In seinem השגות (Kat. Leyd. S. 202.)

124. Im Vorw. heißt es: כי זה מדרגת ההמון הפתאים אשר לא זרח עליהם אור השכל' וכ' . . . . . . יצאו אנשים בני בליעל וידיחו את אנשי משפחתם להאמין באמונתם כי לא נשארה חקירה וטענה' אחרי הבינה רק נסתמו החקירות והקושיות וכ' ואין אחר מעשה הראשינים שארית רק כל המושכלות תמו נכרתו וכ' השכל שכל והידיעה רעה התרועעה והבינה איננה וההקש מוקש והטענה שטנה והמופת ילפת והראיה עריה וההקדמות דוממות כו.

125. Er schreibt ihm zu חכמת המדות, חכמת התכונה, ח' הערבים, חכמת המספר, חכמת הדקדוק, מלאכת המבטא, ח' המשקולת, ח' הכדורים' ס' המתנות, ח' המבטים, ח' המשפט, באור ששה סדרים, ס' השם, ח' האלהות, ח' הטבע und schließt diese glänzende Beschreibung über Ibn Esra הלא איש הוא ומי כמהו בישראל צח ואדום דגול מרבבה לפניו תדוץ דאבה וכבד בארנו קצת מספריו להיותם דקי העיון צריכים להתבוננות רב ומי יתלק בזה רק עקש ופתלתל ואין צריך לעדות מעיד כי חבוריו וספריו הן הן עדיו ומפני זה לא יתכן לשגות וכ'.

126. Kat. Leyd. l. c.

127. So z. B. ס' השמע, ס' ההויה וההפסד u. s. w.

128. Kat. Leyd. Cod. 41[22] S. 203—207.

129. Cod. de Rossi n. 314, 4; n. 556 1.

130. Cod. de Rossi n. 556 2.

131. Geiger, wiss. Ztschr. III. l. c. 210, Wolf BH. III. p. 718.

132. Cod. de Rossi n. 556, 3.

133. Wolf BH. l. c. 719. Der Titel ist פרוש על מלות ההגיון לרמ"בם.

134. Cod n. 56, 17.
135. Cod. de Rossi n. 556
136. Cod: Mich. 81 (aus Heidenheim's Sammlung n. 58).
137. Cod. Opp. 1026. Q.
138. Wolf l. l.
139. לקוטים מספרי הדגיון לאריסטו.
140. Wolf BH. III. 711 führt diese Sammlung in einem andern Art., unter Mardechai ben Elasar, auf.

141. Cod. Oratoire in Quart; vgl. Wolf BH. III. p. 719.

142. Wolf l. c. p. 718.
143. Er schreibt sich מנחם תמאר.
144. Er schreibt עיר פולי, dieses ist Boli in Anatolien (s. auch Misrachi GA. 17); die Erklärung durch Apulien (Kat. Leyd. S. 120) ist nicht der Widerlegung werth.
145. Es heißt nämlich Cod. Leyd. n. 29 f. 5a כתב שרביט הזהב החכם נ"ע.
146. Cod. Leyd. n. 29 heißt es im Schlußgedicht, daß er es im Jahre רצון (שנת) geschrieben, was 1586 giebt.
147. Das. בחדש אב בעיר פולי.
148. Abd. El in der vorgedruckten תשובה gegen El. Misrachi.
149. In der de Rossi'schen HS. ist angegeben, daß er als איש הגולה zu Ephesus im Jahre הא ספר, d. h. 5260=1500 geschrieben habe und da hatte er Komtino's Kommentar vor sich.
150. Cod. de Rossi n. 314 3.
151. Bartolocci IV. p. 369.
152. השק שלמה.
153. Wolf BH. I. p. 340 fälschich ס׳ שרביט זהב bezeichnet.
154. ס׳ מהלך הכוכבים.
155. Siehe Bartolocci IV. p. 369.
156. Bartolocci l. c. Andere Schriften gehören nicht ihm an (Wolf BH. I. p. 1040 und 1096.
157. So z. B. in dem Konstantinopeler Hymnarium siehe Lit. A. S. 128.
158. Kerem Chemed IV. S. 39.
159. Cod. Leyd. 41, 21 heißt es למה שראינו דברי החכם רא"בע בפרושו בתורה הולכים על נכון והוציא לאור תעלומה וכ׳ ויאר להם בספדו וה הנקרא ס׳ הישר וכ׳ אף כי׳ קצת מהמפרשים הבאום אחריו לא הבינו דבריו וכו.
160. Es heißt das והיו חלקי מאטריט לפי חלקי התורה.
161. Cod. Leyd. c. 41, 21.
162. Cod. Leyd. c. 45, 2.

163. Add. in der Einleitung מר משה היוני המכונה קפוצטו; sonst blos משה היוני.

164. Add 6 d מפני שהחכם ר״ אהרן היה קודם זמן מר משה יותר מס׳ שנה.

165. Add. 6 c, 7 a, u. s w.

166. Add. 6 c, 6 d, 7 a, 7 b, 8 a, 8 b, 11 a und b, 20 b, 21 a, 22 d, 35 a, 42 a, 63 b, 64 c, 64 d, 65 a und b, 68 b, 68 c, 68 d, 69 a und b.

167. Siehe Appendix VII zu Kat. Leyd., S. 392 aus Cod. 30 f. 192 b gezogen; es ist aus Bagi''s Kirja.

168. שו״ת מזרחי n. 56 heißt es: ואם מצד התלמידים יצ אשר זוכם אני מלמד אותם על צד ההכרח כי אני מתבייש הרבה מקרוביהם המכריחים אותי ולא בלמוד התלמוד בלבד אבל כל אחד לפי הפצו. יש מי שיחפוץ ללמוד תכונה ויש מי שיחפוץ ללמוד תשבורת ויש מי שיחפוץ ללמוד מספר וכמה למודים אחרים מתהלפים קצת מקצת בתכלית החלוף וזה בכל יום ויום.

169. Kore ha-Dor. 31 a.

170. Kore l. c. Die Schrift heißt פסק הקראין und wurde später seiner Gutachten-Sammlung eingefügt

171. Die Schrift hieß טענות על החכם ר׳ אהרן.

172. In Bezug auf das Erbrecht findet sich Angriff (טענה) und Vertheidigung (תשובה) in der 2. Ausgabe des Adderet vorgedruckt

173. פ׳ על ר״שי, nach dem Tode des Verfassers von seinem Sohne Israel herausgegeben: Venedig, 1527, f.

174. Bald תוספות bald חדושים genannt. Mit dem Texte erschienen, beim Leben des Verfassers: Kstpl, 1520, 4.

175 ס׳ מלאכת המספר, gedruckt: Kstpl., 1532, 4 bei Gerson Soncino, fortgesetzt von Elieser Soncino.

176. ס׳ התשבורת.

177. Kore ha-Dorot l. c. heißt es: וגם עשה באור על הספר הגדול הנקרא אלמגיסטי שהוא חכמת תקופות ומזלות.

178. Add 32 d, wo auch die hier angegebenen Data angedeutet sind.

179. Add. 6 d.

180. Add. 33 c.

181. Der Abschnitt über die Reinheitsgesetze und der über Erbrecht sind beide unvollendet geblieben, siehe Add. 77 c, wo die Fortsetzung bis 82 b reicht und Add. 102 d.

182. Siehe Add. im Supplement 1 b.

183. Der Titel lautet ספר המציות הנקרא אדרת אליהו. Der Verfasser wird mit Recht הבקי der Belesene und הפוסק האחרון der letzte Decisor genannt.

184. Schluß des ersten Absatzes des Vorwortes zu Adderet.
185. Supplement zu Add. 1 a.
186. Or. Zadd. 25 b פרוש על לוחות ס׳ האדרת הבורו של הר״ר יוסף חשבי בכ״ר יהודה.
187. Das. 25 b פרוש על לוחות ס׳ האדרת בדרך שיר והרוז חבורו של הר״ר שלמה קלעי בכ״ר אברהם הזקן
188. Or. Zadd. 25 b פרוש נכבד על עשרה עקרים של ס׳ האדרת חבורו של הר״ר יוסף הטרוקי בכה״רר מרדכי Dieser Josef Toroki schrieb noch: 1 Einen Auszug aus El. Baschiatschi's הלכות שחיטה seines Adderet (Or. Zadd. 23 b). 2. ס׳ האלף לך oder ein künstliches Gebet über die 10 Glaubensartikel aus 1000 Wörtern bestehend und in jedem Worte kommt der Buchstabe He vor. (Or. Zadd. l. c.). 3. ס׳ מנהגים über das synagogale Ritual, nämlich über Gebete, Vorlesungen aus dem Fünfbuche, nach dem Brauche der karäischen Gemeinden in Lithauen (Or. Zadd. 29 b). 4 Kommentar über Ahron ben Josef's tiefsinniges Gebet אצולה, wie auch Mose de Zurudi und Mose Pascha Kalaï dieses kommentirt haben. 5. Kommentar über ענין העריות des Adderet (Or. Zadd. 25 b).
189. Or. Zadd. 25 b.
190. Das. 23b. הלכות שחיטה בקצור.
191. Dod Mard. ed. Wien (1830. 4) S. 28—33.
192. Add. 77 c, die Fortsetzung geht bis 82 b und schließt mit einem Gedichte.
193. Add. 89 b ואף על פי שזה הדרוש מקומו בסדר נשים זכרתיו הנה כדי שיהיה שגור בפי המעיינים.
194. Or. Zadd. 25 b פרוש טוב על ענין העריות מס׳ אדרת אליהו.
195. Das. 22 b פרוש קצר על ס׳ האדרת מתחלתו עד סופו.
196. Das. 26 b ס׳ שולחן חברום הבורו של הר״ר יוסף בגי והוא ס׳ מצות גדול בביאור כל מצות התורה כספר האדרת.
197. Or. Zadd. 24 a: ס׳ כלי הנחשת חבורו של הר״ר אלוהו בשייצי בבאור עשיית ותקון כלי הנחשת ובבאור משפטי הכוכבים והמבטים ונחלק לג׳ שערים.
198. Das. 24 a מליצת המצות בדרך שיר וחרוז.
199. Add. 6 c.
200. Add. 23 b.
201. Mit hebräischer Schrift אפנדיפולו. Dieser Name ist dem türkischen افندی (Efendi) = αὐθέντης und dem hellenischen ποῦλος (Sohn) d. h. also Efendi-Sohn und ich schreibe daher den Namen Efendipulo. Für אפנדיפולו steht auch אפנדופולו׳, als wäre Efendopulo gesprochen worden.
202. Die Abbreviatur אב״א heißt אליה בן אפנדיפולו und zuweilen steht noch dafür die andere Abbreviatur א״כ d. h. אמר כלב. Auch der Name בשייצי soll der türkische بشکجی (Wiegenverkäufer) sein.

203. Efendipulo erzählt in seiner poetischen Einleitung zu den Ergänzungen des Adderet (Add. Suppl. 1 a), daß er in Elijja den Lehrer und Meister gehabt und bei dessen Tode zu Adrianopel (1491) die Verpflichtung zur Ergänzung und Anordnung des Werkes seines Meisters übernommen habe In שנת נו"ד לאלף הששי (Add. Suppl. 3 d) arbeitete er noch daran, d. h. 1497, aber er starb bald darauf, ohne die Ergänzung zu vollenden und es heißt am Schlusse: ולא השלים הספר כלו, כי לקח אותו אלהים.

204. Cod. Orat. 183.

205. Cod. Vat. 536. Er kaufte diese Handschrift für 100 Asper (Zunz, Zur Gesch. S. 213.)

206. Cod. Vat. 346. Das Datum ist durch אומרה bezeichnet, wo ה die Tausend ausdrückt.

207. Cod. Orat. 165. Die HS. ist fertig geworden den 12. Siwan 1482. Siehe Jost, isr. Annalen 1839 S. 307, als Mittheilung von Carmoly.

208. In seinem נחל אשכול beschreibt er dieses Dorf mit folgenden Worten כפר קרוריא שבנגר קוסטנדינה רבתה שהוא אופק ביזנדיאו שכנגד קרקדיוש. Siehe Katalog der hebräischen Handschriften in Wien v. Deutsch S. 65.

209. Cod. Orat. 165.

210. Carmoly in Jost, isr. Annalen 1839 S. 307.

211. ס' גן המלך.

212. Add. Suppl. c. 3 p. 4 a zu ה' שמטה ויובל heißt: כמו שבארנו העניין בוולת זה המקום במלת (בשער) תאריך בפרק מ"ה בספרנו גן המלך.

213. Dod Mard. c. 8 S. 6 b—7 a heißt es רק מחבוריו נמצאו בגלילנו זה שנים ספרים, אחד נקרא גן המלך והספר הזה מלא כל טוב שקבץ בו כל מליצותיו היקרום השקולים הפיוטים והחרוזים שחבר בימיו וכמו כן השאלות והתשובות בטבעיות ואלהיות ולמודיות שהיה מפלפל עם בניו ותלמידיו והוא ספר גדול מלא חדות וסגולות והוראות איך לכתוב כתבים ומליצות וכ'. Er erzählt sodann, wie die Original-HS. nach Lithauen gekommen Das zweite dahin gekommene Werk ist ס' עשרה מאמרות.

214. Or. Zadd. 23 a: ס' גן המלך וכ' והוא ספר הסודות והחירות והשירות והמלוצות ויש בו חכמות רבות שונות למודיות וטבעיות ואלהיות ותוריות ונחלק לי"ב שערים גדולים וכל שער נחלק לפרקים רבים.

215. ס' עשרה מאמרות.

216. Dod Mard. (ed. Wien) 17 b.

217. Or. Zadd. 25 a, wo es heißt: ונהלק לעשרה מאמרות . . . . ובראש כל מאמר ובסופו הקדמות וחתימות בבאור יסודות הרת ועקרי האמונה ושאר כל האלהיות וחכמות ותושיות.

218. Dod Mard. 2 a (aus dem 4. Abschnitte) und 7 a (aus der Vorrede).

219. Kat. Leyd. f. 128, wo das Betreffende aus dem Vorworte abgedruckt ist.
220. תקון מסדרי התפלה התאגים הטובות ע"ה.
221. In Dod Mard. 7 a ist Einiges aus der Einleitung abgedruckt. Das über Jesus hat L. Mises (Jost, Gesch. IX, Ind. p. 97) gegeben.
222. Diese sind צדק, אמונה, חוק, משפט, דבר, אמירה, מצוה, פקוד, עדות, תורה, דרך.
223. Es heißt החכמה נקנית בשמנה דרכים, diese acht sind die fünf Sinne, 6. הספור וההגדה, 7. השנת השכל, 8. ההעתקה המשלשלת oder סבל הירושה.
224. Die acht מיני ההקשים sind: 1. פשט, 2. פרוש ממקום אחר, 3. מדין הפרט יודע הכלל, 4. גורה שוה oder הקש הערך, 5. קל וחמר, 6. מטעם כח הדבור oder הלשון, 7. הגברת השכל והמדע, 8. דין משפט הראוי שהאסור על חברו גם חברו אסור עליו.
225. מורה לענין נסתר.
226. ס' אריתמיטיקא
227. ס' אבינר בן נר.
228. Kat. Leyd. Cod. 30, 5 und 6. In Cod. 52, 10 daselbst liegt auch noch die הצעה כוללת.
229. Or. Zadd. 23 b הלכות שחיטה חבורו של הר"ר כלב אב"א בן יהודה וגם הוא נחלק לעשרה פרקים.
230. Kat. Leyd. Cod. 52, 8 (S. 231).
231. Or. Zadd. 24 a ס' כימה חבודו של הר"ר כלב אב"א בבאור דיני העריות ונחלק לשערום וכל שער לפרקים.

232. שער יהודה f. 81 c.
233. Or. Zadd. 24 a: ס' כלי רובע השעות וכ' בבאור תקון ועשיית כלי השעות ובביאור דברים רבים מחכמת התכונה הצריבים ונחלק לשנים חלקים ולעשרים ואחת יריעות. Samuel Aschkenasi in Noblot f. 56 a. gedenkt desselben.
234. Or. Zadd. 24 a: ס' מכלל יופי חבורו של הר"ר כלב א"בא בבאוד דבדים רבים מחכמות התכונה השייכים לידיעת חשבונות, קשת הראיה והוא נחלק לחמשה עשר דבורים יקרים.

235. Or. Zadd. 22 b; אגרת המספקת וכ. In seinem אגרת השהיטה beruft er sich darauf, wie wir oben gesehen haben.

236. Or. Zadd. 25 a: פתשגן כתב הדת וכו'.

237. Or. Zadd. 25 a: רדוש נכבד על סוד הטלית ועל סוד הציצית בארבע כנפות הטלית.
238. Or. Zadd. 23 a דרך עץ החיים

239. Das. 24 b נחל אשכול; vgl. Or. 1840 n. 52.
240. Nach einer kurzen Vorbemerkung abgedruckt im Adderet ed. Koslow p. 77 c—82 b.

241. Dod Mard. (ed. Wien) S. 9 b.
242. Das. das., wo das Biographische sich ausgezogen findet.
243. Das. das.
244. ספר יהודה s. Dr. Zadd. 23 b. Er sagt selbst in seiner rhetorischen Einleitung, daß er die Partie ספר נשים, welche über עריות handelt, mit dem Namen יהודה belegt habe.
245. ס׳ עריות oder הלכות עריות.
246. Der Inhalt dieser 3 Kapitel ist: 1 בידיעת דרכי האסור בעניין העריות; 2 בידיעת עקרים ופרחים וענפים; 3. בחלוקת החכמים בעניין העריות
247. Es heißt daselbst am Schlusse: עד כאן מצאתי.
248. Kat. Leyd. Cod. 5[4]: ס׳ עריות שחבר פלפלא חריפא החכם הכלל כהר׳ משה בשייצו נ״ע שנקטף בלא יומו ועתו.
249. Kat. Leyd. S. 10—11: ההולך בין העמרים, כמלקט שבלים אחרי הקוצרים, וכמאסף עוללות אחרי הבוצרים.
250. Das. aus diesem Cod. f 43 b, wo der Text aus der Einleitung gegeben ist. Hier ist auch die Stelle, wo Josef el-Bazir als Schüler von Saadja ha-Nasi angesehen wird.
251. Das. f. 43 b: כי יש אתנו רב מאשר הגיע לידי זולתי והם כולם ברודים גאוני עולם וכ׳.
252. Das. f. 44: גם התבוננתי בספרי החכמים הבאים אחד ר׳ ישועה נ״ע שסמכו על הרוב ע״פ סברת הראשונים ולא הסכימו כלל את דעת ר׳ ישועה ואדרבא חולק ונשא עליו רבי ישראל המערבי ז״ל והסכימו אחריו תלמידו ר׳ יפת ור׳ שמואל הרופא נ״ע וע״פ אלו הג׳ חכמים הסומכים ע״פ דעת רב אבי סעיד הנשיא ז״ל ורב יוסף סומכום בהם תושבי ארץ הצבי יוושלים דמשק ומצרים עד היום הזה.
253. Das. f. 43—44
254. Die Ueberschrift מטה אלהים in dem Leyd. Cod. n. 5[4] ist vom Schreiber wahrscheinlich in der Absicht hinzugesetzt worden, um auch dieses abzuschreiben, was aber nicht geschehen ist
255. וקני oder מורי וקני das. 43, im זבח פסח einmal אדוני אבי für אדני וקני
256. Die Gelehrten in Byzanz nennt er תושבי רומיים, u. welche dem Abi Saïd und Salomo Nasi den gleichen Werth wie dem Jeschu'a in Besiegung der מרכבים zuschreiben.
257. בעלי הקבלה, welche die Regel אין מקילין בעריות aufgestellt.
258. Z. B. ר״ וצחק בר אבא und פסיקתא
259. Z B. רש״י, אבן עורא, סמ״ג.
260. Der symbolische Titel ist זבח פסח und findet sich handschriftlich in Leyden s. Kat. Leyd. Cod. 5[5] von f. 51—80, also 29 Folioblätter. Dr. Zadd. 23 b heißt es חסר מסופו.
261. Dr. Zadd. 23 b wird es näher durch בבאור היתר השחיטה והטלטול בימי המועדים erklärt.
262. Dr. Zadd. l. c. נחולק לפרקים רבים ולדלתות.

263. Das künstliche besteht in dem Echo-Nachklang zu jedem Worte, während sonst in der neuhebräischen Poesie dies blos zu den Verszeilen vorkommt. So איום יום, מהלל ליל, נכאב אב, משיח אח, אלהי חי.

264. Er nennt sie תודות, nach Neh. 12, 31 = מחלוקות.

265. Der Schreiber hat fälschlich הקומסי dabei geschrieben, wahrscheinlich nach einer Reminiscenz.

266. Ueber diesen Gelehrten אברהם אלזויר erfahren wir sonst nichts.

267. Die Abschnitte heißen דלתות, die Kapitel פרקים. In einem der Kapitel wird über ראיה, חגיגה und שמחה gehandelt.

268. Die Stelle f. 80 lautet: עד כאן מצאתי כתוב כי לא הספיק המחבר להשלימו, כי נפטר לבית עולמו, והניח אש תמיד בלב אביו וקרוביו, רך ויחיד שלם מכל בני גילו, מהר׳ משה בן המר והנאנח כל ימי חייו, העולה על כל מכאוב, כר׳ אליהו בשיצי יצ״ו.

269. In der Leyd. HS. f. 63 heißt es; ובמצר מצאתי (Mizr.) דפים ישנים מדברי סגולת ראש הגולה וכ׳ רב ענן וכ׳, wo sodann ein ganzes Blatt aus Anan's ס׳ מצות aufgenommen ist.

270. Siehe Jost in Busch's Jahrb. V. 198.

271. Die HS. f. 56 lautet: וכן כתב החכם רבנו משה בן שלמה הלוי המכונה ציכני (ציכאני) במה שקצר מספר המאורות וקראו מכתצר אלאנואר משום הרב רב׳ יוסף הקרקיסאני ז״ל. Hier ist zunächst zu bemerken, daß für die härtere Form ציכאני später die weichere סיגאני gebraucht wurde. Dann sieht man, daß bereits in dem Texte Mose Baschiatschi's, sei es von ihm selbst oder von dem anonymen Abschreiber, die Verwechselung des Josef (ben Abraham el-Bazir) mit Josef (ben Jakob) el-Kirkisâni schon Platz gegriffen, was später Mardechai in Dod Mard. und Simcha Luzki in Or. Zadd. bestimmter gethan und wodurch sie Verwirrung herbeigeführt haben.

272. In der HS. f. 63.

273. Dod Mard. von 9b—13a.

274. Die Ueberschrift מטה אלהים in Cod. 5[4] ist vom Schreiber fälschlich hinzugekommen, da die HS. nur das ס׳ יהודה hat, das auch ס׳ עריות heißt. Das Werk ist daher im Verzeichnisse fälschlich aufgeführt. In Paris liegt nach Munk (Isr. Annal. 1841 S. 93, Notice sur Abou'l-Walid S. 6 und 11) schon aus früherer Zeit ein Exemplar, in einem Codex mit ס׳ העשר zusammen (AF. hbr. n. 61); allein dies ist noch nicht untersucht worden.

275. Or. Zadd. 24b wird dieses Werk inhaltlich beschrieben: בביאור חלוקת הקראים והרבנים ושלשלת הקבלה והעתקת התורה ובביאור המדות שהתורה נדרשת בהן ובמליצות מצות התורה ר״מח מצות עשה וש״סה מצות לא תעשה על תר״ך אותיות הדברות מצוה אחד באות אחד.

276. ספר יהודה (ס׳ עריות), זבח פסח und מטה אלהים.

277. ספר ראובן Or. Zadd. 26 a

278. Or. Zadd. l. c. בבאור יסודות הדת ועקרי האמונה חבור נחמר.

279. Or. Zadd. 22 b werden unter kar. Gelehrten im türkischen Reiche Jehuda Puki ben Elieser Tschelebi und dann Elieser Tschelebi ben Isaak Puki aufgeführt, und da Jehuda's Sohn Isaak geheißen, so war Isaak gewiß auch Großvater des Jehuda. Die Namen סיגאני, פוצי (ציכאני), פוקי, צלבי, מרולי, בשייצי, בגי, רכיצי u. A. werden anderswo ihre Erklärung finden.

280. Es heißt in der gereimten Prosa des Vorworts zum Werke שער יהודה, abgedr. in der Bibl. Hebr. III. von Wolf, S. 294—5: הולתם רבים שלא הזכרתים, כי מהם נזכרים בשמות לשון ערב לא ידעתים, ורובם לא אזביר, וכי רוב ספריהם איני מכיר, כ׳ חברו ספריהם בלשון ערב, ואין נמצא אצלינו כי אם מועתק מעט מן רב.

281. Wolf BH. l. c.

282. Das. das. In Or. Zadd. 27 b steht die Jahrzahl הש״ל angegeben.

283. ואת ליהודה s. Or. Zadd. 23 b.

284. Im Vorw. zu שער יהודה (3 a, 30 a, 35 a) nennt er es selbst אגרת und bespricht darin die Norm der צעידה.

285. Or. Zadd. 26 a שער יהודה. Es ist mit בביאור דיני העריות bezeichnet. Auch in Dod Mard. 15 a wird dieses Werkes gedacht; der Verfasser konnte das Werk nicht bekommen.

286. Kstpl. 1581, 4 im Monat Kislew beendet, hat 82 Blatt.

287. Or. Zadd. 21 b wird er mit dem Beinamen רמתי nach der Bibel bezeichnet, wie תשבי zu Elijja, גבור zu Jehuda, ירושלמי zu Abraham als Beiname gedient. Samuel war aus Akierman und heißt auch רמתי הזקן. Auch der Rabbanit Samuel da Medina hieß auf dem Titel seines Buches הרמתי.

288. Von diesem werden bei Luzki in Or. Zadd. die Werke aufgeführt: דברי משה, בני משה, אבל משה, עיני משה, מצות משה, ישיר משה, ידי משה, ימין משה, דרוש דרש משה und ein פרוש zur הקדמת אצולה von Ahron ben Josef.

289. Verfasser von קול יהודה.

290. Von diesem Gelehrten werden angeführt die Werke מצות משה, אהל משה, אגרת סוסה u. s. w.

291. פוצי ist nach der Analogie der sonstigen Aussprache des צ Patschi auszusprechen. Es gab auch ein Salomo Patschi (פצי) und Elijja Patschi (אליא פצי).

Druck von Oskar Leiner in Leipzig.